CONSTANTIN NOICA
SPRE UN MODEL NEOCLASIC DE GÂNDIRE

Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii

Colecția: **FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ**

•

Seria: **Exegeze**

Constantin ASLAM

CONSTANTIN NOICA
SPRE UN MODEL NEOCLASIC DE GÂNDIRE
Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2010

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5
050 711, Bucureşti, România
Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: acad. Alexandru Surdu
acad. Gh. Vlăduțescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ASLAM, CONSTANTIN
Constantin Noica : spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii / Constantin Aslam. - Bucureşti : Editura Academiei Române, 2010

ISBN 978-973-27-2019-6

14(498) Noica, C

Redactor: Mihai POPA
Tehnoredactor: Andreea ION
Coperta: Mariana ŞERBĂNESCU

Bun de tipar: 29.11.2010. Tiraj: 200 ex. Format: 16/61×86.
Coli de tipar: 20,5.
C.Z. pentru biblioteci mari: 199 (498) (Noica, Constantin)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

Cuprins

Cuvânt înainte la o colecție de Filosofie românească (Viorel Cernica) 7

Prefață........ 11

Capitolul I Orizonturi precomprehensive 15

1. Preliminarii metodologice. Înțelegerea în termeni proprii 15
2. Tânăra generație – critica tradiției şi programul reevaluării valorilor 32
3. Cotitura subiectivistă şi primatul experienței 46

Capitolul II Proiectul unei filosofii neoclasice 89

1. Preliminarii. Unul-Multipu şi vederea dinăuntru 89
2. Exerciții hermeneutice 104
   a) *Mathesis sau bucuriile simple* 104
   b) *De Caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului* 114
   c) *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu putință ceva nou* 151
3. Datele unei gândirii dialetheiste 176

Capitolul III Spiritualitatea românească – tematizări logico-ontologice 193

1. Preliminarii. Către o abordare ontologică a culturii 193
2. Date de context. Cele două Românii 226
3. Spiritualitate - sensuri filosofice 250

Capitolul IV Identitate şi Alteritate. Ipostaze ale spiritualității româneşti 287

1. Preliminarii. Izotopii identității româneşti........ 287
2. Două tipuri de raționalitate........ 291
3. Gramatica conceptului de „filosofie românească”........ 306

Cuvânt înainte
la o colecție de Filosofie românească

În momentul de față al culturii noastre, redevine limpede un fapt, care, în ciuda „naturalității" sale, nu a fost recunoscut ca atare, o vreme: participanții la o cultură nu se pot nesocoti pe ei înșiși, nu pot face abstracție de ceea ce sunt ei, atunci când se raportează la „sistemul" altei culturi, chiar dacă au o puternică dorință, motivată cultural, de a fi cum este Celălalt. Împrospătarea „naturalității" acestui fapt, veritabil act al unei „ființe culturale" hotărâtă să se lămurească în privința propriului său chip, este fie destinală, atunci când nu intră în joc o „cauză" vizibilă care să o provoace ca efect al ei, fie strict determinată prin anumite „condiții de existență", atunci când devenirea culturii, pe temeiul acestor condiții, conduce către înstrăinare cultura însăși, așa încât, pentru a îndepărta pericolul descompunerii sale, trebuie să intervină atitudinea „reflexivă" a creatorilor care participă la acea cultură. Momentele unui asemenea act, împreună cu efectele sale, pot fi recunoscute în orizontul culturii noastre de astăzi. Originea sa poate ține de ambele motivații evocate: pe de o parte, de însuși destinul nostru cultural, care, din când în când, readuce la sine, prin conștiința despre sine, cultura românească, în totalitate, ori numai într-o parte a sa, dar într-un mod direct, neprogramat, neplănuit de cineva anume, chiar nedeterminat de „rațiunile" intime ale faptelor culturale; pe de altă parte, de condițiile de existență ale culturii noastre actuale constrânsă, din nou, să-și recunoască și slăbiciunile, alături de puterile sale – desigur, prin mijlocirea cunoașterii de sine –, odată deschisă, pe largi laturi ale sale, către cultura europeană (și nu numai).

Faptul că avem de-a face cu noi înșine mai intens și, parcă, mai presant, din punct de vedere cultural, poate fi recunoscut în multe împrejurări: de la retorica pe tema identității noastre culturale, susținută mai cu seamă de cei pentru care cultura este un instrument de sporire a imaginii lor publice, până la cercetările „culturale" românești, dominate de metodologii proaspete, cum sunt cele fenomenologice, hermeneutice, „analitice" etc., de la exclamațiile temătoare ale celor care cred că procesul de globalizare (economică), despre care se vorbește violent în multe alte locuri, nu doar la noi, ne distruge „ființa culturală", până la

lucrările de tematizare a tradiției noastre culturale, pe domenii – filosofie, literatură şi folclor, istoriografie, arte etc. – sau pe probleme referitoare la tehnicile hermeneuticii culturii, prin care tradiția redevine act cultural, pe un suport uman nou.

În toate acestea se află de față şi filosofia. De altminteri, metodologiile de cercetare care conduc spre cunoaşterea propriei tradiții şi a situației culturale de astăzi, pe de o parte, către recunoaşterea propriei contribuții la cultură (mai cu seamă la cultura europeană) şi la sporul prezenței omului în „lume”, pe de alta, nu sunt posibile decât pe temeiuri filosofice, iar de multe ori, în formă filosofică, adică potrivit rosturilor unui scenariu de cercetare, care presupune, înainte de toate, modalități de pre-luare „categorială” a „obiectului”. Există chiar şi deschideri polemice, pe teme aparținând filosofiei culturii, dar referitoare direct la fapte din cultura românească actuală, fără să fie deja în act o polemică în toată regula. Unele dintre acestea provin din diferențele dintre metodologiile de cercetare asumate de cei care investighează cultura noastră; desigur, pornind de aici, apar diferențe notabile între sensurile rezultatelor cercetărilor. Faptul acesta este deosebit de profitabil cultural şi trebuie cultivat. Dacă am lua în calcul măcar trei metodologii filosofice, aşadar trei direcții de cercetare prezente în filosofia românească actuală – fenomenologia, modelul analitic, hermeneutica filosofică –, atunci am constata, firesc, diversitatea modalităților de filosofare, precum şi diferențele atitudinale corespunzătoare raporturilor noastre cu tradiția proprie, cu cea europeană, în ultimă instanță. De asemenea, practicarea unor discipline filosofice, precum ontologia, epistemologia, logica şi metodologia filosofică, estetica, etica şi etica aplicată, istoria filosofiei, filosofia socială, politică, filosofia istoriei, filosofia artei şi filosofia culturii, conduc, acum, către aceleaşi „efecte”: înmulțirea modalităților de filosofare şi diferențierea atitudinilor hermeneutice în privința culturii şi a ipostazelor sale particulare.

În această mişcare a conştiinței culturale româneşti, îndreptată către o recunoaştere a rostului său în raporturile cu tradiția, dar şi cu dominantele tematice prin care ea se legitimează actualmente, se înscrie şi colecția de lucrări „Filosofie românească”, pe care Editura Academiei Române o inițiază în acest an editorial, cu seriile: „Exegeze” şi „Reconstrucții tematice”. Nu este vorba despre un fapt cultural şi publicistic izolat; chiar editura în cauză are şi alte colecții deschise

filosofiei româneşti; apoi, există şi la alte edituri programe de publicare a unor lucrări aparţinând filosofiei româneşti de altădată sau din acest moment istoric. Însă redactorii şi coordonatorii colecţiei noastre încearcă să adune contribuţiile de filosofie românească, în sensurile stabilite de seriile colecţiei, pentru a crea astfel un corpus de lucrări – „acum" proiectate, scrise şi editate – reprezentative, socotim, pentru momentul de faţă al istoriei filosofiei româneşti. Nu ar fi fost posibil un astfel de proiect fără o îmbogăţire substanţială a materialului gândirii româneşti, prin recuperări „critice" şi prin creaţie propriu-zisă. Vreme de două decenii, fenomenul în cauză şi-a constituit propria sa „formulă" culturală, prin contribuţia câtorva cercetători şi gânditori, mai degrabă ascunşi privirii „publice", dar foarte activi în creaţia filosofică: publicişti, îngrijitori de ediţii critice ale unor opere aparţinând filosofilor români sau străini, traducători, teoreticieni ai unor probleme filosofice „clasice" sau „moderne", exegeţi, gânditori autonomi, sistematizatori ai filosofiei, creatori ai unor veritabile reconstrucţii filosofice etc. Munca acestora, socotesc redactorii şi coordonatorii acestei colecţii, trebuie adunată, măcar de aici încolo.

Prima serie a colecţiei, „Exegeze", va cuprinde lucrări despre gânditori români. Fiecare lucrare va cerceta o singură operă; în întregime, sau numai un fragment al acesteia, o lucrare, o perioadă de creaţie a unui filosof, o idee sau un concept, o temă, o interogaţie sau o soluţie la o problemă etc. Cea de-a doua serie, „Reconstrucţii tematice", va cuprinde lucrări dedicate unei probleme filosofice, tematizată, spunem noi, în mod original, adică autonom faţă de fel de fel de rezolvări ale acestei probleme, aici sau în altă parte, dar cu condiţia respectării altor puncte de vedere şi a atitudinilor culturale originate în acestea. De altminteri, suntem convinşi, asemenea lui Nietzsche, altădată, că problemele filosofilor sunt puţine la număr: nouă este atitudinea filosofului faţă de probleme consacrate şi „stilul" (modul regândirii) tematizării pe care el o construieşte şi în care locul cel mai de seamă trebuie ocupat de însăşi re-formularea problemei în cauză, ceea ce pretinde reactualizarea acesteia prin activarea orizontului cultural în care se află cel care „acum" filosofează, adică „subiectul" actului de filosofare. Oricum, originalitatea în tematizarea filosofică se spune şi se ex-pune, deseori, pe sine, în aşa măsură încât îl constrânge pe cel din faţa unui demers filosofic să o accepte: neapărat în forme controlabile „intersubiectiv", acceptate de cei care se ocupă cu filosofia.

Seria „Exegeze” debutează cu o lucrare a lui Constantin Aslam despre creația filosofică noiciană: *Constantin Noica – spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*. Metoda de cercetare pusă la lucru este, în esență, fenomenologică şi istoric-hermeneutică. Lucrarea este exemplară în demers şi în „forma finală” a interpretării: opera avută în vedere capătă un sens nou pentru conştiința filosofică românească actuală. Cercetarea filosofiei din prima perioadă de creație a lui Constantin Noica limpezeşte unele probleme formulate demult în orizontul „criticii” filosofice româneşti, dar care au fost tematizate mai degrabă din perspective non-filosofice, cum este problema privitoare la raporturile filosofiei noiciene cu filosofia lui Nae Ionescu, sau aceea a „noii generații” de filosofi români interbelici, generație căreia i-a aparținut şi Constantin Noica şi care s-a legitimat printr-un stil de filosofare cu totul nou pentru cultura noastră din acea perioadă.

Seria „Reconstrucții tematice” debutează cu o lucrare de filosofie a istoriei: *Historia sub specie aeternitatis*, avându-l ca autor pe Mihai Popa. Lucrarea cuprinde două părți: în prima este tematizată problema istoriei, prin două concepte fundamentale, a căror referință constituie materialul de bază al istoricului: instituțiile şi libertatea. În cea de-a doua, avem de-a face cu o aplicație care are drept domeniu cultura românească „veche”, anume două momente fundamentale pentru chipul culturii româneşti: *Învățăturile ...* lui Neagoe Basarab şi opera istoriografică, literară şi filosofică a lui Dimitrie Cantemir. Este reconstruit astfel ceea ce ar putea fi numit „sentimentul românesc al istoriei” şi capătă un sens „reacția la istorie” proprie ființei culturale româneşti, în perioada medievală.

Nădăjduim să ținem cât mai mult în viață acest program de publicare a creației actuale din filosofia românească. Desigur, specialiştii domeniului, editorii apropiați de materialul gândirii româneşti, publicul interesat de filosofie îşi vor exprima opiniile privind calitatea textelor, criteriile de selecție a lucrărilor, oportunitatea publicării unora dintre ele, efectele culturale ale lor etc. Deciziile noastre viitoare, în privința textelor ce vor fi cuprinse în programul de publicare, vor ține seama şi de aceste opinii.

Viorel CERNICA

Prefață

Celebrarea lui Constantin Noica la o sută de ani de la naştere pare să fi condus comunitatea filosofică românească spre o stare de perplexitate şi indecizie evaluativă. Diversele mărturii şi mărturisiri de credință ale celor care l-au cunoscut pe Noica în viață, cărțile, studiile şi articolele apărute între timp, sesiunile de comunicări ştiințifice, publicarea unor documente din arhiva Securității etc. i-au conturat lui Noica o imagine paradoxală. Personalitatea şi opera sa alcătuiesc un mozaic nonfigurativ ce-l plasează pe Noica însuşi într-un fundal de nedesluşit. Este opera lui Noica fundată pe paradoxuri ori instrumentele de analiză ale comentatorilor produc, prin interpretări şi exegeze parțiale, fragmentări neintricabile într-un tot coerent? Am putea motiva imaginea eteroclită a lui Noica la centenar prin faptul că el reprezintă, pentru mulți dintre noi, excepția, atipicul ce refuză tipologiile comune? Divizarea comunității filosofice româneşti în specialități înguste, faptul că fiecare interpret vede în opera lui Noica datele propriilor competențe filosofice explică oare lipsa de unitatea a elementelor mozaicului?

Oricum vom răspunde, este cert că astăzi avem un „Noica multiplu”. El este, rând pe rând, ontolog, istoric al filosofiei europene şi româneşti, fenomenolog, filosof al culturii, logician, mentor filosofic, îndrumător cultural etc. fără să ştim ce este Noica însuşi. În vreme ce interpreții vorbesc, în numele propriilor specializări, tot mai emfatic, Noica se retrage în sine devenind chiar prin acest act al fragmentării, paradoxal, tot mai prezent public.

Postularea existenței unui Noica multiplu – de fapt, a unui Noica inegal distribuit în propria personalitate şi operă – a motivat, în mare măsură, scrierea acestei lucrări de exegeză ce încearcă să răspundă la o întrebare simplă: cum poate fi gândit Noica plecând de la el însuşi şi de la datele de context ale propriei gândiri? Din perspectiva acestei întrebări, orice opțiune interpretativă dirijată de o atitudine comprehensivă trebuie să aibă ca punct de plecare întâlnirea şi armonizarea a trei orizonturi precomprehensive (date ale contextului gândirii), ce fac posibilă înțelegerea lui Noica plecând de la el însuşi. Primele două orizonturi survin din faptul că Noica a trăit în două perioade istorice radical

diferite şi, prin urmare, interpretul are în faţă o operă filosofică fracturată temporal, plasată în două contexte culturale (şi de gândire) cu totul diferite. Apoi exegetul însuşi activează în actul efectiv al interpretării un orizont precomprehensiv propriu (un context al gândirii configurat de perioada postcomunistă), pe care trebuie să-l devoaleze explicit şi să-l pună într-un acord hermeneutic cu primele două orizonturi. Unificarea acestor trei orizonturi într-un tot hermeneutic ce ar crea posibilităţi de acces la o înţelegere unificatoare a gândirii lui Noica, plecând de la el însuşi, este, fireşte, o întreprindere intelectuală laborioasă. Ea nu poate fi realizată dintr-odată în absenţa unor paşi analitici interpretativi meniţi să coreleze datele de context ale gândirii – atmosfera intelectuală şi proiecţiile ideale ale comunităţii, influenţele formative, sursele de inspiraţie, dominantele reflexive din agenda filosofică a momentului, practicile filosofice aflate în uz etc. – cu sistematicitatea gândirii lui Noica ce se desfăşoară istoric cu datele ei de context cu tot.

Ei bine, plecând de la această situaţie *de facto* şi de la prescripţia metodologică pe care o putem numi „înţelegerea în termeni proprii", lucrarea de faţă este un exerciţiu hermeneutic aplicat pe scrierile lui Noica din perioada 1934-1947. Am numit convenţional aceste lucrări „scrieri de tinereţe", iar intervalul de timp vizat, respectând ordinea cronologică, „perioada de tinereţe" a vieţii lui Noica. Acesta este, desigur, un prim pas interpretativ către înţelegerea gândirii lui Noica plecând de la el însuşi. Se află în pregătire un al doilea volum dedicat interpretării „scrierilor de maturitate" care va fi urmat de o a treia lucrare de „sinteză" şi evaluare critică.

Lucrarea de faţă, care are în vedere gândirea de tinereţe a lui Noica în articulaţiile sale interioare, şi nu doar unele idei ori teme, îmbină în conţinutul ei un aspect polemic şi unul interpretativ, constructiv.

Aspectul polemic, explicit formulat ori implicit asumat, este îndreptat împotriva punctului de vedere ideologic, dogmatic, tezist şi interesat, ce propune diverse *utilizări* nefilosofice ale textelor filosofice ale lui Noica, cu scopul de a atinge ţinte ghidate de interese particulare. Acelaşi aspect polemic vizează, pe de altă parte, tendinţa unor interpreţi de a-l gândi pe Noica într-un raport de exterioritate cu el însuşi şi cu spiritul viu al filosofiei sale. Parafrazându-l chiar pe

Noica, ceea ce este viu nu poate fi gândit în termeni de moarte. Reducerea gândirii lui Noica la un jargon filosofic, pe care doar inițiații îl descifrează, pierde din vedere chiar mobilul care l-a îndemnat pe acesta să filosofeze: bucuria de a trăi şi de a înțelege miracolul vieții care ți-a fost dată gratuit, putința de a te dărui celorlalți fără să le ceri nimic în schimb, dobândirea de echilibru existențial, posibilitatea de a încorpora în lume, prin creație responsabilă, sensurile tale de viață.

Aspectul constructiv are în vedere interpretarea *filosofică* a scrierilor filosofice timpurii ale lui Noica, inclusiv contextul gândirii sale. În această ordine, ceea ce propunem este o cercetare, rezultată din ample consultări bibliografice, specifică genului de preocupări reflexive reunite sub numele de „istoria filosofiei". Astfel, cititorul se va întâlni cu o reflecție retrospectivă asupra datelor de context, respectiv a temeiurilor culturale şi spirituale, a supozițiilor explicite şi implicite, care au susținut şi configurat structura internă a gândirii de tinerețe a lui Noica. Propriu-zis, ceea ce propunem este o încercare de reconstrucție a lumii interbelice în care a trăit şi la a cărei modelare filosofică a contribuit Noica însuşi. Metodologia acestei reconstrucții are ca sursă de inspirație chiar convingerea filosofului că nu se poate filosofa fără punct de vedere. În filosofie nu există o „perspectivă de nicăieri", iar abordările aşa-zis „obiective" nu sunt metode de cercetare, ci perspective metafilosofice neîntemeiate rațional. Prin urmare, cititorul are de evaluat verosimilitudinea acestei reconstrucții aparținând interpretului, având posibilitatea să propună el însuşi o altă variantă plauzibilă.

Ar fi redundant să reproducem, fie şi pe scurt, tezele fundamentale ale acestei lucrări care, împreună cu argumentele ce le susțin, probează faptul indubitabil că filosofia de tinerețe a lui Noica este de o stringentă actualitate. În fapt, scopul final al acestei cărți se împlineşte dacă cititorul va întreprinde pe cont propriu o lectură a scrierilor de tinerețe ale lui Noica în care, avem certitudinea, se va regăsi pe sine. Cititorul va trăi cu înflăcărare convingerea, aşa cum a trăit-o şi autorul acestor rânduri, greu de obținut din alte experiențe intelectuale, că drumul către sine însuşi poate trece prin scrierile de tinerețe ale lui Noica. Se va convinge, atunci, că cine nu-l citeşte pe Noica este mai sărac intelectual şi mai singur pe lume.

Apariția acestei cărți nu ar fi fost posibilă fără ajutorul indispensabil al colegului şi prietenului meu Viorel Cernica. Întâlnirile noastre repetate şi dezbaterile prelungite pe tema metodologiei filosofiei româneşti m-au ajutat să dobândesc câteva clarificări esențiale demersului meu.

Totodată, îmi exprim gratitudinea față de efortul depus de Mona Mamulea. Multiplele critici şi sugestii venite din partea Domniei sale, după ce a parcurs lucrarea în manuscris, mi-au întărit convingerea că privirea implicată a autorului are permanent nevoie de corecțiile unor spirite lucide din familia cărora face parte şi doamna Mona Mamulea.

În sfârşit, dar nu în ultimul rând, transmit mulțumiri domnului Mihai Popa, redactorul-şef al Editurii Academiei Române, pentru competență, încredere şi solicitudine.

Capitolul I

ORIZONTURI PRECOMPREHENSIVE

1. Preliminarii metodologice. Înțelegerea în termeni proprii

Rafinarea în ultimele decenii a practicilor hermeneutice, deopotrivă a abordărilor analitice de interpretare, lingvistice şi logic-conceptuale, ale textelor filosofice, a instituit o serie de rigori ce împletesc într-un întreg ştiințificul cu deontologicul. Printre acestea, cea mai stringentă pare a fi ideea că interpretul (exegetul[1]) trebuie să-şi fixeze de la bun început orizonturile de semnificație în care plasează actul interpretării. Motivul ține de elementaritatea unui act intelectual ce poate avea urmări publice şi, prin urmare, exegetul profesionalizat devoalează, înainte de toate, propriile asumări de natură metodologică.

Dacă actul de interpretare (filosofică) înseamnă alinierea la un punct de vedere a unei serii interdependente de fapte complexe de conştiință obiectivate în texte şi, deopotrivă, aducerea la lumină a ceea ce este implicit în text, adică dacă se interpretează ceea ce este *deja* interpretat (deschizându-se astfel orizontul propriu al hermeneuticii)[2],

---

[1] Vom folosi pe întregul parcurs al prezentei lucrări cuvintele „interpretare" şi „exegeză" în identitate de înțeles, urmând ideea că „etimologic cuvântul «exegeză» evocă ideea de «ieşire» sau de stoarcere a unui fruct, astfel încât să fie scos sucul", în vreme ce „a interpreta" înseamnă „a scoate la iveală un sens nou din ceva deja interpretat". Facem această precizare întrucât în opinia comună „exegeza" implică producerea de texte despre alte texte, deci o activitate de ordin secund, necreativ, în vreme ce „interpretarea" ar trebui rezervată pentru a desemna actele creative, producătoare de nou. Or, urmând chiar sugestiile lui Noica, vom considera că orice act de exegeză este act de interpretare, ambele fiind, în egală măsură, producătoare de sens şi de nou. „Stoarcerea sucului din fruct" ține de o întreprindere producătoare de „nou", în măsura în care fructul însuşi este supus unui tratament de prelucrare. Cf. Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 20.

[2] „Hermeneutica este ştiința faptului că nimeni nu este în stare să spună în mod definitiv, ceea ce, de fapt, vrea să spună. Aş zice că hermeneutica este aducerea la viață a acelei puteri a vorbirii care zace ascunsă în concepte şi poate să reuşească doar treptat, prin încercări repetate în dialog. Hermeneutica înseamnă să fii conştient că tot ce gândeşti poate fi exprimat de altul, mult mai corect. Aceasta este hermeneutica. Aceasta este virtutea hermeneuticii: celălalt ar putea să aibă dreptate"; cf. *Interviu cu prof. dr. Hans-Georg Gadamer*, Traducere de Călin Petcana, în „Krisis. Revistă de filosofie", nr. 4/1996, *Interpretare şi adevăr*, p. 92.

atunci exegetul trebuie de la bun început să inițieze o analiză a propriilor supoziții tacite şi să le asume explicit, pentru a crea facilitatea intelectuală de a fi el însuşi evaluat cu interpretarea sa cu tot. Pentru a apela la o imagine sugestivă, dacă exegetul este asemenea celui care intenționează să curețe o oglindă de impurități cu scopul ca el însuşi şi ceilalți să se vadă mai bine în ea, atunci trebuie să-şi adapteze mijloacele la scop. Cu alte cuvinte, acelaşi procedeu de curățare trebuie să-l aplice şi sieşi, dacă este conştient de faptul că orice act de interpretare „infectează" textul vizat cu propriile perspective ale interpretului. Nu poți să devii un interpret al altora, dacă nu-ți poți aplica aceleaşi exigențe.

Simplu spus, pentru că actul de interpretare *filosofică* ridică uneori probleme insurmontabile[3], el trebuie să fie „la vedere" pentru o terță persoană, astfel încât să se producă cel puțin un acord (acomodare, conciliere) între primele două puncte de vedere implicate, autor şi exeget. Problema, se înțelege, este una care priveşte obiectivitatea şi atingerea obiectivității în condițiile în care orice interpretare este fatalmente subiectivă. Fireşte că obiectivitatea, adică acordul între conştiințe, este un ordin gradual de mărime ce ține de felul în care „combini viziunea pe care o deține o anumită persoană din lume cu o perspectivă obiectivă a acelei lumi, inclusiv a persoanei în cauză şi a perspectivei ei. Este problema fiecărei persoane care se confruntă cu impulsul şi cu abilitatea transcenderii punctelor de vedere personale pentru obținerea unei viziunii de ansamblu asupra lumii privite ca un tot… Dificultatea reconcilierii celor două puncte de vedere apare în modul în care este trăită viața, precum şi în modul în care este structurat sistemul de gândire al persoanei respective"[4].

Nu vrem să facem o teorie a interpretării care să premeargă propria interpretare aplicată pe gândirea de tinerețe a lui Noica, o

---

[3] „Dacă cineva ar putea descrie felul în care punctele de vedere interioare interacționează cu punctele de vedere exterioare, felul în care fiecare dintre acestea poate fi analizat şi modificat pentru a ține cont de celălalt şi cum, împreună, ele guvernează gândirea şi acțiunile fiecărei persoane, ei bine, o astfel de întreprindere ar echivala atunci cu un mod universal de a considera lumea înconjurătoare"; cf. Thomas Nagel, *Perspectiva de nicăieri*, Traducere din engleză şi postfață de Bogdan Lepădatu, Bucureşti, Editura Vellant, 2008, p. 8.

[4] *Ibidem*

întreprindere intelectuală scolastică care nu asigură în mod automat succesul, cât mai degrabă să atragem atenția asupra acelor luări de poziție publice în care gândirea lui Noica este întrebuințată doar ca *pretext* pentru atingerea altor scopuri decât cele legate de „stoarcerea fructului”, pentru a folosi metafora pentru urmărirea şi developarea adevărului.

În ordine metodologică, lucrarea de față îşi propune să depăşească o anumită atitudine ideologică „nereflexivă”, în jurul căreia s-au constituit, încă din perioada dominației marxismului oficializat, scheme conceptuale, chiar sisteme de reprezentări şi norme de interpretare ce orientează investigația fenomenului românesc către simplificare şi amalgamare conceptuală. Din această perspectivă, ea urmează îndemnul cercetătorilor pentru care asumarea unor distincții intelectuale explicite, prin devoalarea propriilor opțiuni hermeneutice este, deopotrivă, semn de competență şi de profesionalizare exegetică, dar şi test de bune intenții. „Este nevoie să refacem, azi, judecățile de valoare despre unii creatori din această perioadă (perioada interbelică n.n.), înlăturând imixtiunea ideologicului din silogismele interpretării, după cum se cuvine să eludăm supralicitarea politicului atunci când reflectăm asupra creatorilor din generația '30… Altfel spus, legăturile organice dintre text şi context (la care se poate adăuga şi subtextul) impun alte cerințe…”[5]

În genere, scrierile dirijate de o astfel de atitudine, pe care o vom numi „ideologică”, propun o *preinterpretare* a faptelor cu convingerea că există valori de la sine înțelese, sustrase unei fireşti întemeieri critice, ce pot fi transformate în criterii de judecare şi evaluare a textelor. Urmându-l pe Umberto Eco, astfel de scrieri nu sunt, propriu-zis, interpretări de text, în sens hermeneutic, cât mai degrabă *utilizări* ale acestora în alte scopuri decât aflarea adevărului. Or, ruperea actului de interpretare de conexiunea lui intimă cu aflarea adevărului scoate actul hermeneutic din condiția sa ontologică. „Elementul ce stă la baza unei interpretări ideologice nu-şi primeşte legitimitatea nici dinspre intențiile autorului, nici dinspre intențiile textului interpretat.

[5] Ion Dur, *Noica – Portretul gazetarului la tinerețe. De la etica lui „nu” la recluziunea spirituală*, Sibiu, Editura Sæculum, 1999, p. 9.

Când utilizăm şi, implicit, când interpretăm ideologic un text nu ne mai punem problema compatibilităţii enunţurilor astfel produse cu intenţiile autorului sau ale textului… Orice interpretare ideologică a unui text este o trădare sau o deformare a acestuia, în virtutea faptului că nici o utilizare nu este legitimă, nefiind făcută posibilă de către elementele constitutive, din punct de vedere formal ale acelui text."[6] Am putea spune că într-o atitudine ideologică avem de-a face mai degrabă cu exerciţii subtile de retorică şi nu cu acte interpretative interesate de urmărirea şi developarea adevărului.

Revenind la Noica, cercetătorul avizat nu poate să nu remarce faptul că nu de puţine ori atitudinea ideologică despre care vorbim este corelată, sistematic sau nu, cu diverse forme de amatorism filosofic. Asistăm în orizontul acestei corelaţii, mai ales în ultimul deceniu, la un fapt cu adevărat paradoxal. Cu cât comunitatea filosofilor noştri devine mai specializată în teme ale comunităţilor internaţionale actuale, cu atât gândirea filosofică românească este direcţionată către haloul interpretărilor ideologice. Paradoxul sporeşte atunci când filosofi competenţi în anumite domenii de specialitate, dar fără lecturi aplicate şi reflexive în domeniul filosofiei româneşti, se cred îndreptăţiţi să scrie şi să facă comentarii despre filosofia românească, atitudine pe care ar dezavua-o dacă ar întâlni exerciţii amatoristice în propriul domeniu de competenţă. Rezultatul acestor practici amatoristice a produs o agendă filosofică ad hoc, fără legătură cu tradiţia şi dinamica interioară a gândirii filosofice româneşti, o agendă comparatistă ce aplică *mecanic* şi *fără spirit critic* modelul europocentrist şi esenţialist de gândire pe care filosofia europeană însăşi l-a deconstruit.

Ilustrativ pentru o clasă întreagă de filosofi români, mai tineri sau mai maturi, de altminteri respectabili în domeniile lor de competenţă, este Costică Brădăţan, autorul unei halucinante istorii a

[6] Gerard Stan, *Adevăr, reprezentare şi interpretare*, în George Bondor, Corneliu Bîlbă (coord.), *Adevăr hermeneutic şi locuri obscure*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2008, p. 326-327. Autorul propune, printre altele, un comentariu al principalelor instanţe de care trebuie să ţină seama într-o interpretare, folosind sugestiile implicate în teoria intenţiilor decelabile într-un text, *intentio operis, intentio auctoris, intentio lectoris*, despre care Umberto Eco vorbeşte în lucrarea *Limitele interpretării*.

filosofiei româneşti din secolul al XX-lea[7], un amestec năucitor de prejudecăți, ideologie şi compilație, o perspectivă arbitrară asupra unei realități mentale inventate chiar de autor şi botezată: „filosofie românească”. Opțiunea stilistică a autorului pentru ludic, pentru ironie, „pentru tonalitatea lejeră, suplă şi eseistică”, sau opțiunea metodologică de a scrie o istorie a filosofiei româneşti „din afara ei înseşi”[8], legitimă desigur ca proiect de investigații, nu pot înlocui competența şi responsabilitatea afirmațiilor. Ceea ce spune Costică Brădățan despre filosofia românească este o creație a propriei închipuiri; o istorie contrafăcută, o scriere ce substituie priceperea prin imaginație, fără lecturi elementare, în răspăr cu cele mai elementare prescripții deontologice. Un „moft”, o „falsitate interesantă”, pentru a-l înscrie pe Costică Brădățan în aceeaşi „categorie conceptuală” în care este plasată întreaga filosofie românească.[9]

Într-o astfel de „istorie”, prezența lui Noica este, uşor de bănuit, caricaturală, pentru că domnul Brădățan nu face o interpretare plecând de la opera lui Noica (la cap. *Referințe bibliografice* sunt trecute *doar* trei lucrări), ci de la literatura de comentariu, în mod special de la *Jurnalul de la Păltiniş* al lui Gabriel Liiceanu şi de la *Epistolarul* ce a urmat primei lucrări. Costică Brădățan nu este interesat de gândirea lui Noica, de evaluări filosofice şi logice, de interpretări comparatiste, de modul în care se răspunde satisfăcător sau nu la marile teme şi dileme filosofice, ci de faptul că Noica este „neobişnuit de celebru în lumea românească”, precum şi „de acel interesant fenomen de supralicitare explozivă a prestigiului filosofiei în percepția culturală curentă, cu care Noica e asociat mereu la noi”[10]. Comentariile lui Brădățan la comentariile *despre* Noica sunt sintetizate în două judecăți de valoare cu totul *exterioare* gândirii lui Noica. Prima judecată: textele lui Noica posedă o frumusețe stilistică intrinsecă, sunt „extrem de măgulitoare pentru un receptor cultural curent” şi cititorul este manipulat să creadă că filosofia e accesibilă oricui, iar „filosofii sunt

[7] Costică Brădățan, *Introducere la istoria filosofiei româneşti în secolul XX*, Postfață de Ion Ianoşi, Editura Fundației Cultural Române, Bucureşti, 2000.
[8] *Ibidem*, *Cuvânt introductiv*, p. 8.
[9] *Ibidem*, *Capitolul I*, „Moştenirea”, p. 13.
[10] *Ibidem, Capitolul al VI-lea, Păltiniş vs. Bucureşti*, p. 164.

nişte inşi foarte simpatici"; prin urmare, aici stă celebritatea lui Noica. A doua judecată: pe fondul comunismului național care promova tot ce era românesc, „Noica se întâlneşte *volens-nolens*, cu protocroniştii şi cu Cântarea României. Problema nu este că Noica a scris astfel de lucruri: ele sunt, cum spuneam, admirabile şi reprezintă nişte performanțe scriitoriceşti veritabile: problema este că *s-a lăsat folosit şi anexat* de protocronişti şi de cercurile oficiale…" [11]

Concluzia comentariilor lui Costică Brădățan la filosofia lui Noica este şocantă prin modul în care un autor înțelege să facă o cercetare istorică asupra filosofiei româneşti: „Noica ar fi trebuit *demonstrativ şi exemplar* să înceteze de a se mai ocupa de chestiunile româneşti: în *acele* condiții un ins de anvergura culturală şi filosofică a lui Noica ar fi trebuit, dimpotrivă, pentru asigurarea unei minimale igiene şi normalități a spiritului public, să încurajeze mai ales dezbaterea unor *teme universale* ale filosofiei şi, eventual, *să scrie doar pentru sertar* (deocamdată) acele texte despre «românitate»."[12] Or, neurmând ceea ce Costică Brădățan consideră că ar fi trebuit să facă, Noica *a jignit* „ceea ce însemnase de câteva mii de ani filosofia europeană".

Putem oare face istoria filosofiei româneşti şi exegeza noiciană plecând de la supozițiile lui Costică Brădățan? Întrebarea e desigur retorică, pentru că nici o abordare istorică a filosofiei, oricât de normativă ar fi, nu prescrie *retroactiv* ce ar fi trebuit să facă sau să scrie un filosof sau altul. Ce ne spune în final Costică Brădățan despre Noica? Că în ciuda înzestrărilor sale scriitoriceşti, Noica a fost un colaboraționist (s-a lăsat folosit de regimul comunist şi de protocronişti) şi un iresponsabil (a continuat să scrie despre românitate, jignind astfel filosofia universală).

În treacăt fie spus, în ceea ce priveşte „colaboraționismul" lui Noica cu regimul comunist, o serie de lucrări recente demonstrează cu argumente extrase din arhiva Securității[13] că Noica a fost o victimă şi

---

[11] *Ibidem,* p. 171.

[12] *Ibidem*.

[13] *Noica şi securitatea (I). Volumul al IV-lea din seria Nae Ionescu şi discipolii săi în arhiva Securității*, Prefață, selecția şi îngrijirea textelor Dora Mezdrea, Postfață Sorin Lavric, Editura M.N.L.R, 2009; *Constantin Noica în arhiva Securității*, Selecția, prezentarea şi îngrijirea documentelor de Dora Mezdrea. Texte introductive de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2009.

nu un colaborator, fiind urmărit de organele de represiune ca un „obiectiv militar" (expresia îi aparține lui Andrei Pleșu) „pe toată durata vieții trăite în comunism, având parte de diferite alte dosare: unul *penal,* două *dosare de spionaj*, un *dosar de obiectiv* (nr. 1071)… *dosar de urmărire informativă*…, acoperind perioada de până în 1978, un *dosar de problemă* și alte două *dosare de urmărire informativă*, care acoperă perioada de după 1979 până la moartea sa"[14]. Oare în ce sens am putea folosi cuvântul „colaboraționist", când „Noica le spune în față securiștilor că, dacă i se cer servicii de turnător, e gata să se întoarcă la pușcăria Jilava?" Totodată, „le amintește că a fost pălmuit în închisoare pentru refuzul de a colabora și le explică, necomplezent, că o lege care le interzice românilor să stea de vorbă, fără să raporteze, cu cetățenii străini este o lege *ofensatoare*, *de proastă calitate*. În 1971 refuză să participe la un congres internațional de logică tocmai ca să nu i ceară să relateze eventualele convorbiri cu străinii. Admonestat că nu face publicistică de actualitate, Noica răspunde: *Eu nu fac filosofie ieftină*… Toate acestea vin din partea cuiva care a stat zece ani în domiciliu obligatoriu și șase ani în pușcărie. Din partea cuiva care știe că *regimul, când pune mâna pe om, îl sfâșie*. Trebuie să ai un uriaș balast de nerușinare să vorbești de *compromisurile* unui asemenea om, mai cu seamă dacă experiența ta concentraționară este nulă, iar curajul și spiritul tău de subversiune n-au avut nici ocazia, dar nici forța de a se manifesta"[15].

Dacă domnul Brădățan ar fi parcurs lucrarea de tinerețe a lui Noica *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu putință ceva nou*, poate ar fi avut el însuși o serie de ezitări morale în legătură cu scrierea de texte „critice" la adresa filosofiei. Așa cum Noica trebuia să se abțină să mai scrie filosofie românească, și Costică Brădățan ar fi trebuit să se abțină să scrie o lucrare ce are în titlu ideea de „istorie a filosofiei", fără să posede acel minimum de profesionalism pe care-l recomandă Noica însuși celor care au pretenția să scrie despre trecutul filosofiei. Este limpede că exigențele morale pe care le aplică Costică Brădățan lui Noica nu le aplică și sieși.

---

[14] Dora Mezdrea, *Notă asupra ediției*, în vol. *Constantin Noica în arhiva Securității*, ed. cit. p. 31.

[15] Andrei Pleșu, „Noica a fost filat ca un obiectiv militar", *Ibidem*, p. 28.

Revenind, în abordarea ideologică cu pricina nu e vorba despre Noica, cât mai degrabă despre veleitarismul filosofic al lui Costică Brădățan, nepriceput în analizele istorice ale gândirii româneşti. Surprinzător, Costică Brădățan nu caută *sensuri* în istoria filosofiei româneşti, cât mai degrabă aplică mecanic *un sens gata făcut* de către el însuşi, fără spirit critic şi cu privirea sigură a amatorului strivit de povara propriului narcisism. Desigur că fiecare este liber să se joace cu textele filosofice aşa cum doreşte, o încurajare venită chiar din faptul că există o pluralitate de istorii ale filosofiei şi, în cazul nostru, o pluralitate de interpretări ale lui Noica. Mai mult decât atât! Dacă orice act interpretativ este o formă de creație, de ce n-am accepta şi un Noica al lui Costică Brădățan, la fel de verosimil, de pildă, ca cel al lui Andrei Cornea sau cu imaginea pe care ne-o propune Sorin Lavric. Ce este, prin urmare, de incriminat la Noica lui Costică Brădățan într-o lume dominată de relativismul punctului de vedere? Răspunsul este simplu: relativismul punctelor de vedere implică un acord între conştiințele celor care se pricep, ale celor profesionalizați; relativismul este intersubiectiv testabil şi, într-un fel, „obiectiv" în măsura în care posedă şi criterii de respingere profesională. Relativismul interpretărilor muzicale, de pildă, este „obiectiv" prin criteriile de respingere a amatorului care mimează ceea ce nu posedă: priceperea de a cânta.

Există şi alte lucrări dominate de aceeaşi atitudine – lipsită de o componentă autoreflexivă minimă – care denunță „rătăcirile ideologice" ale lui Noica, acuzat fie de legionarism, fie de comunism, de naționalism şi colectivism, de elitism, exclusivism etc., în funcție de orientarea şi convingerile politice ale interpretului, „rătăciri" care grevează într-un sens moral negativ opera sa filosofică. Şi aceste abordări ratează şansa dobândirii de *cunoştințe istorice*, surprinsă de Richard Rorty în fraze memorabile: „Există cunoştințe – cunoştințe istorice – care nu pot fi dobândite decât punând între paranteză propriile cunoştințe mai bune… Principalul motiv pentru care ne dorim cunoştințe istorice despre ceea ce primitivii needucați, sau filosofii şi oamenii de ştiință trecuți în neființă, şi-ar fi spus unii altora, este acela că ele ne ajută să ne dăm seama că au existat forme de viață intelectuală. Aşa cum bine spune Skinner, *valoarea indispensabilă a studierii istoriei este aceea de a învăța distincția dintre ceea ce este necesar şi ceea ce e produsul aranjamentelor noastre contingente*.

Aceasta din urmă este, într-adevăr… *cheia spre însăşi conştiinţa de sine.* ”[16]

Filosofia lui Noica, în optica „denunţătorilor morali”, nu face nimic altceva decât să promoveze cu mijloace subtile, convingeri politice blamabile mascate sub concepte şi silogisme filosofice. În genere, astfel de lucrări care îşi propun să scoată la lumină angajamentele politice ascunse ale filosofiei lui Noica sunt greu de evaluat cu mijloace conceptuale riguroase, întrucât sunt teziste, confuze şi autocontradictorii. Genul este bine ilustrat de lucrarea *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, semnată de Alexandra Laignel-Lavastine, în care studiul obiectiv şi nepărtinitor al istoriei culturale şi filosofice româneşti este înlocuit cu un proces politic în care avocatul apărării lipseşte (ca mai totdeauna în astfel de cazuri). Lucrarea „denunţă” – într-un amalgam incoerent de concepte rezultat din alăturarea metafizicii şi ontologiei cu un model eclectic de filosofie politică plină de slogane stângiste – „rătăcirea naţionalistă” a filosofiei lui Noica. În viziunea autoarei, relevanţa gândirii lui Noica este negativă în sens propedeutic. Cei care procedează precum Noica sfârşesc ca el, în mod lamentabil şi periculos, în naţionalism. Autoarea ne sugerează că ontologia lui Noica nu poate fi inclusă într-o istorie a izbânzilor filosofice, ci în una a ratărilor şi eşecurilor din cauza angajamentelor politice nefaste dominate de naţionalism, deopotrivă fascist şi comunist, pe care se fundează aceasta.[17]

Exclusivismul unor astfel de abordări dominate de retorică politică şi pline de sofisme intelectuale nu pot, desigur, suplini nevoia noastră de înţelegere şi de cunoaştere reală a contextului în care se produc şi se evaluează ideile. „A face o limbă să vorbească filosofic nu are nimic de-a face cu elogiul primitiv şi exclusivist al valorilor naţionale. Preocuparea lui Noica pentru evidenţierea unei sensibilităţi

---

[16] A se vedea, Richard Rorty, *Istoriografia filosofiei: Patru genuri*, în vol. *Adevăr şi Progres. Eseuri filosofice 3,* Traducere de Mihaela Căbulea, Bucureşti, Editura Univers, 2003, cap. *Reconstrucţia raţională şi istorică*, p. 186-188.

[17] A se vedea, Alexandra Laignel-Lavastine, *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, Traducere din franceză de Emanoil Marcu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, în mod special capitolul *Sentimentul românesc al fiinţei şi destinul Europei dincolo de nihilism*, pp. 328–358.

metafizice latente, ascunse în cute ale limbii populare româneşti, va putea fi judecată oricum. Se va putea spune că este naiv-copilărească sau i se va putea imputa arbitrarul, forţarea sensurilor. Nu-i vom invidia însă pe cei care nu se lasă subjugaţi de farmecul învăluitor care se degajă din paginile închinate tălmăcirii metafizice a unor versuri eminesciene sau basme populare româneşti. A suspecta aici la tot pasul un substrat politic şi a avertiza împotriva tentaţiei de a ne lăsa antrenaţi în jocul imaginaţiei metafizice probează, mi se pare, nu doar incapacitatea de a ieşi dintr-un registru moralizator ursuz, dar, până la urmă, şi o regretabilă carenţă a simţului nuanţelor şi a simţului umorului. Indiferent care va fi evaluarea la care vom ajunge, pare greu de contestat că miza întreprinderii lui Noica este una filosofică şi culturală, şi nu una politică."[18]

**

Fără îndoială că analizele ideologice îşi au justificarea lor în măsura în care ele aparţin unei hermeneutici proiective ce-şi propune să *instituie un sens* în conflict manifest cu sensuri *preexistente* transformate prin uzaj în scheme ritualice de gândire. Numai că intenţiile unor astfel de abordări sunt constructive şi revelatoare pentru noi şi noi trasee de reflecţie apte să genereze experienţe neexplorate

---

[18] Mircea Flonta, *Este ontologia devenirii întru fiinţă aservită unui crez naţionalist? Filosofia şi politică la Constantin Noica*, în vol. „Studii de istorie a filosofiei româneşti", vol. V, Centenar Constantin Noica (1909-2009)", coordonatori: acad. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lateş, Ediţie îngrijită de Mona Mamulea, Bucureşti, Editura Academei, 2009, p. 158. Articolul este polemic şi analizează lucrarea *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, respectiv reproşurile pe care Alexandra Laignel-Lavastine le face lui Noica pentru că a refuzat calea contestărilor explicite ale puterii şi i-a descurajat şi pe discipolii lui de la disidenţă din motivul că există o congruenţă de convingeri între naţionalismul lui Noica şi politica statului comunist, fundată tot pe naţionalism. Mircea Flonta argumentează că pentru a-l înţelege pe Noica trebuie să plecăm de la două supoziţii: „prima este că identitatea fundamentală a lui Noica, cel puţin începând din anii deplinei sale maturităţi, a fost cea de gânditor speculativ, de *animal metafizic*, şi nu de *animal politic.* A doua este că Noica, ca persoană, este un caz cu totul rar. Este cel al omului stăpânit pe deplin de demonul teoriei, al omului care a trăit, cel puţin de la despărţirea de prima sa soţie şi de copiii lui, doar în lumea ideilor şi pentru idei", pp. 128-138.

de gândire.[19] Aceste abordări polemice, îndreptate cu faţa către viitor, sunt valoroase atât pentru critica lor, cât, mai ales, pentru faptul că propun clarificări conceptuale şi noi *soluţii* la vechi probleme şi controverse. Or, abordările ideologice la care am făcut referinţă suferă ele însele de partizanatul pe care cred că-l denunţă. Dacă o abordare ideologică nu face din momentul critic o propedeutică la momentul constructiv, atunci avem de-a face cu o întrebuinţare retorică a minţii aflate în căutare de aderenţi, şi nu cu un efort interpretativ în care adevărul are rol de idee regulativă. Simplu spus, pornind de la o elementară cultură a distincţiilor, abordările ideologice unesc tocmai ceea ce ar trebui să despartă: întrebuinţarea retorică a gândirii de întrebuinţarea ei filosofică.

Noica s-a folosit în gândirea sa, fără îndoială, de ambele resurse ale minţii, retorică şi filosofică, mai ales în zona scrierilor identitare, „idiomatice", centrate pe scrutarea „spiritualităţii româneşti" ori a „rostirii româneşti". Noica a vrut să instituie un sens, propriul sens identitar, mobilizând *şi* proceduri retorice (ideologice) de căutare de aderenţi. Pe de altă parte, Noica a căutat sensuri în masa faptelor identitare româneşti – a întâlnirii reluate continuu cu sinele propriu prin raportare la cel străin, şi totuşi prezent şi angajat în lumea interioară – plasându-se, pentru a-l invoca pe Schopenhauer, pe poziţiile unui *animal metaphysicum*. „Cu excepţia omului, nici una dintre fiinţe nu este uimită de propria existenţă… odată cu această cugetare şi această uimire ia naştere nevoia de metafizică proprie numai omului: el este prin urmare, un *animal metaphysicum,* iar înzestrarea propriu-zisă pentru filosofie constă mai întâi în faptul că suntem capabili de uimire în faţa a ceea ce este obişnuit şi cotidian, ceea ce ne împinge să facem din aspectul *general* al fenomenului problema noastră…"[20]

---

[19] Fertilitatea unor analize ideologice – o reconstrucţie a perspectivei în care Karl Popper a analizat şi interpretat ideologic o serie de texte ale filosofiei clasice – în contextul distincţiei sistematice dintre o hermeneutică reprezentaţională şi o hermeneutică proiectivă – este exemplar ilustrată de Gerard Stan în: *Adevăr, Reprezentare şi Interpretare*, în *Op. cit.*, pp. 313-337.

[20] Cf. Arthur Schopenhauer, *Despre nevoia de metafizică a omului*, în vol. *Scrieri despre filosofie şi religie*, Traducere de Anca Rădulescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, pp. 103-104.

Prin urmare, pentru a rămâne în aceeaşi zonă de preocupări identitare, Noica s-a interogat asupra spiritualităţii româneşti *ca filosof*, şi aceasta este fapta sa culturală definitorie, şi de la ea trebuie să plecăm în exerciţiile noastre hermeneutice. Ceea ce pentru români este ceva obişnuit şi cotidian – faptul de a fi împreună, de a crede, a spera şi a muri – este interogat de Noica şi raportat la *generalitatea* umană. Uimirea lui Noica a tematizat acele fapte de *intersubiectivitate comunitară* (de conştiinţă solidară), fenomene ce par a fi de la sine înţelese.

Mijloacele *filosofice* de analiză ale lui Noica au, fapt foarte rar întâlnit în lumea profesioniştilor de *azi*, o deschidere universală: el putea gândi precum Platon şi Aristotel, precum Kant ori Hegel şi, mai ales, pe cont propriu. De la configuraţia acestei gândiri proprii şi de la interogaţiile formulate trebuie pornit în analiză, şi tot în acest punct trebuie înrădăcinată şi evaluarea gândirii lui Noica. În multe privinţe, exegetul gândirii lui Noica îl poate urma, în ordine metodologică, pe Noica însuşi, un desăvârşit cunoscător al istoriei filosofiei care a „stat de vorbă cu colegii morţi", cum ar spune Rorty, până la sfârşitul propriei vieţi. Recomandările lui Noica de veritabil cercetător al istoriei filosofiei nu pot fi nici astăzi eludate. „Este deci locul să amintim de un alt păcat ce se întâlneşte la cercetătorul filosofic: acela de a voi neapărat să salveze o idee, să justifice o teză. Dar uneori, poate de cele mai multe ori, o teză nu se justifică pe deplin la câte-un filosof. Ea se poate explica structural sau istoric; dar nu se ţine pe plan teoretic. De ce să nu recunoaştem, atunci, că unele idei ale filosofilor nu sunt pe deplin lămurite? Sau, măcar, de ce să simulăm că le înţelegem, atunci când ele ne lasă nedumeriţi în multe privinţe? Cercetările noastre ar fi cu mult mai utile atunci, şi istoria filosofiei mai adevărată. Căci există mai multe prilejuri de nedumerire, în operele filosofilor, decât de certitudine."[21]

Revenind, desigur că în tinereţea sa Noica a avut simpatii şi aderenţe politice despre care ştim acum graţie cercetărilor ample întreprinse cu obiectivitatea omului de ştiinţă de către Sorin Lavric.[22]

---

[21] Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 24.

[22] Sorin Lavric, *Noica şi mişcarea legionară,* Bucureşti, Editura Humanitas, 2008.

Noica a trăit în *timpul* său, într-o lume *diferită* de a noastră în foarte multe privințe. În primul rând, prejudecățile politice ale vremii lui au fost *radical diferite* de ale noastre. Pentru noi, cei de astăzi, care privim lumea prin ochelarii drepturilor omului şi drepturilor minorităților de toate genurile, ai filosofiei feministe şi ai regulilor izvorâte din paradigma *political correctness*, ai toleranței sexuale, ai rupturii alianței între cultură şi națiune, ai divertismentului generalizat, ai valorilor globale, relativismului şi ai diverselor subculturi, comportamentul politic al Europei interbelice în care s-a integrat şi România este aberant. „E o materie gingaşă aceasta a trecerii de la o concepție la alta, de la o stare de idei la alta – căci fiecare concepție atrage după sine o întreagă lume de idei, de stări mintale – iar istoricul ar trebui să urmărească cu sporită atenție momentul articulării unei lumi cu cealaltă."[23] Aici nu este vorba de a găsi alibiuri politice ori de a justifica ceea ce e de condamnat, ci de a găsi criterii juste de evaluare a culpei şi responsabilității. A judeca global şi fără criterii discriminatorii ne plasează pe noi înşine într-o lume a intoleranței pe care credem că o condamnăm. Cine priveşte istoria în termeni de culpă şi responsabilitate trebuie să-şi întemeieze analizele locale pe un model teoretic asumat explicit, pe o teorie şi o filozofie explicite a istoriei aşa cum de pildă Karl Jaspers a procedat pentru a analiza culpa germană.[24]

Cine parcurge opera filosofică a lui Noica şi face o lectură cu scopul de a înțelege şi evalua critic propunerile sale teoretice va fi surprins să constate faptul că viața sa de om obişnuit, comportamentul politic şi angajamentele fortuite din tinerețe, domiciliul obligatoriu, bătăile şi umilințele provocate de Securitate şi îndurate cu stoicism şi *fără resentimente*, închisoarea şi excluderea socială şi civică nu i-au pervertit acestuia reacțiile de animal metafizic nici în clipa în care a analizat date valorice sensibile, cum sunt cele legate de identitate şi de propriile credințe comunitare. Oare câți dintre comentatorii furioşi pe felul în care şi-a trăit Noica viața ar putea scrie o carte atât de senină,

---

[23] Constantin Noica, *De Caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 15.

[24] A se vedea, Karl Jasper, *Conştiința culpei*, în vol. *Texte filosofice*, Traducere din limba germană şi note de George Purdea, Bucureşti, Editura Politică, 1986, pp. 34-79.

cum este *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, despre anii de pușcărie pe care i-a făcut pentru vina de a fi citit și comentat cărți împreună cu prietenii săi?

În calitate de animal metafizic, Noica ne provoacă gândirea cu seria de tematizări identitare orientate multiplu –, dar abordate unitar din perspectiva unei ontologii fundate neoclasic pe dualitatea metafizică formală Unu–Multiplu spiritului – și apte să răspundă la întrebări existențiale de genul: Cum este posibilă producerea creației și a noului? Ce înseamnă întâlnirea cu sine și cu celălalt în aceeași conștiință? Care este sensul unei spiritualități românești și al unei filosofii românești?

Toate aceste fapte impun în ordine metodologică anumite *precondiții* ale cercetării gândirii filosofice noiciene. În primul rând, trebuie îndeplinită *precondiția compatibilității*, aptă să producă cercul hermeneutic în absența căruia nu se poate institui o interpretare în marginile adevărului. Această precondiție este îndeplinită dacă cercetătorul împărtășește, într-un fel sau altul, o parte dintre *supozițiile* de bază ale gândirii filosofice noiciene, respectiv convingerile, intențiile și credințele sale filosofice. În astfel de situații „planul afectiv primează și argumentul nu e decât un auxiliar al acestei credințe intime”[25]. De pildă, *înțelegerea* scrierilor identitare ale lui Noica este legată de admiterea prealabilă a existenței unui *interes filosofic* pentru ceea ce Noica numește „materialul românesc de reflecție”, sedimentat, pe de o parte, în toate formele de expresie a culturii tradiționale, țărănești (așa cum procedează istoricii literari, folcloriștii, etnografii, sociologii ce inițiază investigații *nemijlocite* asupra lui), dar și în formele culte de exprimare a acestui „material” (de la primele scrieri cu conținut teologic și cronicari, la Neagoe Basarab, Cantemir și la construcțiile filosofice autohtone). „… mai are cercetătorul filosofic drept să *ocolească* materialul românesc? Dacă materialul acesta românesc se cere luminat din toate unghiurile, e timpul să recunoaștem, în el, partea care revine filosofiei. Poate că ne vom deprinde mai bine a învăța filosofia Apusului în clipa în care vom

[25] Constantin Noica, *Semnele Minervei. Publicistică, I 1927-1929*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 69.

sta în fața *sarcinii de a limpezi gândirea românească…* filosofia românească trebuie să-şi rețină dreptul ei de explorare. Fără aceasta ea nu-şi va cunoaşte niciodată izvoarele şi va apărea ca o simplă reuşită individuală uneori, aşa cum e gândirea unui Conta, sau ca o neputință colectivă, aşa cum hotăra, cu profeția unui duh al pustiului, Titu Maiorescu."[26]

Prin urmare, pentru a ne menține în aceeaşi tematică, precondiția compatibilității necesară înțelegerii gândirii identitare a lui Noica are în vedere, în primul rând, adeziunea la idealul de cunoaştere filosofică formulat în termenii: „sarcina de a limpezi gândirea românească", o opțiune ce îndreaptă investigațiile reflexive către un itinerar contrar filosofiei oficiale, în principal, universitară. Să recunoaştem, o sarcină greu de dus ieri, dar mai cu seamă azi, întrucât filosofia oficială românească, universitară (se înțelege că facem abstracție de practicarea ideologică a filosofiei sub forma materialismului dialectic şi istoric) a fost şi este orientată *bovaric*, încă de la Titu Maiorescu, către cele mai *recente* comentarii ale tradiției filosofice şi, deopotrivă, către *noutățile* filosofice ce apar totdeauna, desigur, în spațiul culturilor cu o foarte bogată tradiție filosofică.[27]

Precondiția compatibilității este intim corelată cu o altă opțiune metodologică inițială ce formulează cerința de a aborda, înainte de toate, gândirea lui C. Noica în *termeni proprii*. Metodologia în cauză asigură coerență cercetării, întrucât autorul interpretat nu este luat ca *pretext* pentru diverse aventuri hermeneutice ale interpretului doritor să găsească în textul de interpretat propriile idei. Înțelegerea gândirii

---

[26] Constantin Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti. În marginea Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 47.

[27] În centrul acestui model de filosofie oficială tronează, alături de ideea competenței (a fi în „curentul ştiinței") – „… pentru cel ce suie… treptele unei catedre universitare, nu-i rămâne decât o singură preocupare de frunte: aceea de a cerceta scrierile noi, dezvoltările proaspete, descoperirile care privesc obiectul catedrei sale" – şi ideea de impersonalitate: „datoria unui profesor nu este de-a vă impune sistemul vreunui filosof, oricare ar fi el; …. a da metoda sigură în căutarea adevărului şi nimic mai mult, aceasta este datoria unui profesor…" A se vedea: Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Ediție îngrijită de Alexandru Surdu şi Grigore Traian Pop, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, p. 3-5.

lui Noica „în termeni proprii” înseamnă, pe de o parte, că accentul interpretativ este pus pe *înțelegere*. Mai precis, exegeza de față propune o grilă de lectură plecând de la datele de context ale gândirii lui Noica cu gândirea sa cu tot, într-un cerc hermeneutic în care actul înțelegerii este dominant. Pe de altă parte, „înțelegerea în termeni proprii” implică şi o coincidență de metodă. Astfel, dacă Noica utilizează metoda descrierii fenomenologice vom aplica şi noi, pentru compatibilizare, aceeaşi poziționare atitudinală a minții legată de descrierea şi experimentarea fenomenelor de conştiință. Tot astfel vom proceda şi în cazul analizelor conceptuale şi logice.

În sfârşit, „înțelegerea în termeni proprii” înseamnă, pe urmele lui Richard Rorty, şi utilizarea sistematică în actul interpretării a distincției între *înțeles* şi *semnificație*. „... să limităm cel dintâi termen la ceea ce se armonizează cu intențiile autorului în jurul momentului compoziției, folosind *semnificație* pentru locul textului în alt context.” După Rorty, descoperirea „înțelesului” tradiției, adică raportarea la intențiile proprii ale textelor filosofice, cade în sarcina „istoricilor”, în vreme ce desluşirea „semnificației” şi, în cele din urmă a adevărului, cade în sarcina „filosofului”. Acesta din urmă, „filosoful” care se raportează la tradiție, gândeşte împreună cu filosofii trecuți în neființă, „conversează” cu ei, le corectează tezele şi argumentele sau îi acceptă în funcție de problemele pe care le deschide pentru a fi rezolvate. Astfel, tradiția filosofică poate şi este efectiv făcută a noastră, rescrisă de noi, prin trei modalități încrucişate, „genuri” de reconstrucție teoretică. Prima formă de reconstrucție este *istorică* şi pune în acțiune *înțelegerea* tradiției în proprii termeni. A doua formă de reconstrucție („gen filosofic”) este *rațională* şi vizează *semnificația*, adică plasarea vechilor texte filosofice în noi contexte problematice ce aparțin contemporaneității. Apoi, a treia formă de reconstrucție este *canonică*, fiind reprezentată de marile construcții filosofice sistematice, „povestiri cuprinzătoare”. Acest gen vizează filosofia ca întreg şi este, spune Rorty, ceva ce ține de *istoria spiritului* (*Geistesgeschicgte*), de filosofie în ansamblul ei.[28]

Prin urmare, recursul la „momentul compoziției”, pentru a utiliza expresia lui Rorty, trebuie să premeargă oricăror intenții

[28] *Ibidem*, pp. 192-196.

hermeneutice şi, în acest caz, gândirea de tinereţe a lui Noica trebuie raportată la sursele şi motivaţiile ei *istorice*, care trebuie descifrate şi văzute ca orizonturi prealabile ale comprehensiunii. Recursul la istorie, aşadar, se impune ca primă etapă a actului de interpretare pentru a degaja *pre-judecăţile*, în sensul hermeneuticii lui Gadamer, ce au constituit „substanţa" gândirii identitare noiciene. Căci, aşa cum remarca îndreptăţit Gadamer, „istoria nu ne aparţine, ci noi îi aparţinem acesteia. Cu mult înainte de a ne înţelege pe noi înşine printr-o reflecţie retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc în cadrul familiei, societăţii şi statului în care trăim. Focarul subiectivităţii este o oglindă ce deformează. Reflecţia de sine a individului e doar o pâlpâire în circuitul închis al vieţii istorice. *De aceea, prejudecăţile individului sunt realitatea istorică a fiinţei sale într-o măsură mai mare decât judecăţile sale* (s.a.)"[29].

Care au fost, prin urmare, *pre-judecăţile* sau, în expresie gadameriană, condiţiile comprehensiunii ce au modelat tematic gândirea filosofică timpurie a lui Noica?

Răspunsul poate fi dat *doar* dacă interpretăm datele de context ale gândirii noiciene timpurii şi ale modului în care Noica însuşi, prin creaţia sa filosofică, a modelat la rândul său aceste date, desenând astfel un cerc hermeneutic apt să susţină operaţia de comprehensiune a gândirii timpurii a lui Noica văzută ca întreg. Pentru ca metodologia pusă în operaţia înţelegerii filosofiei de tinereţe a lui Noica să fie mai sugestivă, vom invoca exemplul lui Gadamer folosit pentru a ilustra procedura interpretării în cerc prin analogia cu învăţarea unei limbi străine. „Procesul ne este cunoscut din experienţa învăţării unei limbi străine. Aflăm aici că trebuie să «construim» o propoziţie înainte de a încerca să înţelegem sensul global al propoziţiei potrivit semnificaţiei sale lingvistice. Acest proces de construcţie este însă dirijat la rândul său de o expectanţă de sens ce provine din înlănţuirea elementelor prealabile. Fireşte că această expectanţă trebuie corectată de câte ori textul o cere. Rezultă de aici că expectanţa este reconfigurată, iar textul se închide formând unitatea unei opinii din perspectiva unei alte

[29] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, Traducere de Gabriel Cercel şi Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Bucureşti, Editura Teora, 2001, p. 212.

expectanțe de sens. Mişcarea înțelegerii se desfăşoară mereu dinspre întreg către parte şi înapoi către întreg. Sarcina ce ne revine este lărgirea concentrică a unității sensului înțeles. Criteriul corectitudinii înțelegerii este armonizarea tuturor detaliilor astfel încât să formeze un întreg. Absența unei astfel de armonizări duce la eşuarea comprehensiunii."[30]

2. Tânăra generație – critica tradiției şi programul reevaluării valorilor

Fără îndoială, una dintre precondițiile esențiale înțelegerii gândirii timpurii a lui Noica constă în plasarea acesteia într-un cerc hermeneutic trasat de idealurile cărturăreşti ale „tinerei generații" – unitate de forțe intelectuale solidarizate în jurul valorii-scop de transformare şi remodelare a *culturii* (*tradiționale*) *româneşti de supraviețuire* într-o *cultură competitivă valoric*, cu evoluție *voluntară*. Din perspectiva acestor idealuri, termenul colectiv „tânăra generație" semnifică o încercare solidară a unui grup de tineri ce împărtăşeau convingerea că practicile culturale româneşti de toate genurile trebuie să se înscrie în canonul universalist al culturii europene prin adâncirea în propria specificitate scrutată insuficient de generațiile intelectuale anterioare dominate, de obiective practice şi militantism politic.

„Tânăra generație" nu propunea *doar* o altă interpretare a faptelor de creație culturală, venită din partea unor tineri în căutarea identității lor de grup, cât mai degrabă o *schimbare de perspectivă* privind fundamentele şi scopurile practicilor culturale româneşti. Pe scurt, de prezența „tinerei generații" în lumea culturală românească dintre cele două războaie mondiale este legată o schimbare de paradigmă culturală, un moment de discontinuitate față de practicile culturale anterioare şi, deopotrivă, de instituire a unor noi practici inclusiv la nivel filosofic. C. Noica este produsul acestei generații pe care el însuşi a modelat-o *filosofic* alături de Nae Ionescu şi Mircea Vulcănescu.

Ca fenomen intelectual, „tânăra generație" îşi are rădăcina atât în dinamica marilor culturi occidentale, care se aflau în deruta valorică produsă de *iraționalitatea* Primului Război Mondial încheiat cu

[30] Ibidem, p. 222.

pierderi de vieți umane și suferințe ce nu puteau fi justificate rațional și moral, cât și în realitățile românești de după Marea Unire din 1918. „Războiul a însemnat în primul rând trăire și mai puțin experiență intelectuală, discurs justificator ori acuzator, purtat la nivelul ideii. Războiul, ca experiență maximală a iraționalității umane, descalificase măcar pentru o generație un întreg sistem de valori și mentalități fundamentat pe încrederea în rațiune și în idee.”[31]

Sub raportul intensiunii, expresia „tânăra generație” acoperă determinații multiple, imposibil de surprins într-o definiție, căci, așa cum afirmă Mircea Vulcănescu, „ideea de generație nu e un concept formal perfect definit, ci numai un concept statistic.”[32]

Din păcate, nici până astăzi nu avem o monografie dedicată fenomenului, în condițiile în care „problematica tinerei generații a fost centrală în viață spirituală a momentului interbelic. A fost obiect al meditării, al elaborării și al tensiunii cultural-ideologice, mai ales în deceniul 1927-1937. În hora ei s-au prins toate cele trei generații culturale: vârstnică, matură și tânără”[33]. Bibliografia dezbaterii este impresionantă[34] și necesită un studiu separat dincolo de intențiile care animă paginile de față. În cele ce urmează ne vom opri asupra

---

[31] Emil Stan, *Vocația paideică a filosofiei românești*, București, Editura Paideia, 1999, p. 69.

[32] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, Cuvânt înainte de Dorin Liviu-Bîtfoi, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Compania, 2004, p. 50.

[33] *Ibidem*, Marin Diaconu, *Notă asupra ediției*, p. 15.

[34] Dora Mezdrea a pus la dispoziția cercetătorului culturii românești materialul documentar, ordonat cronologic și descris succint, pentru ce a însemnat „dezbaterea generaționistă” în întreaga cultură interbelică între anii 1922 și 1941. A se vedea: Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia, Volumul III*, Brăila, Muzeul Brăilei, Editura Istros, 2003, cap. *Noua generație (II*), pp. 372-490. A se vedea și Marin Diaconu, *Note, comentarii, variante*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere*, I, *Dimensiunea românească a existenței*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, Prefață de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, 2005, pp. 1217-1218. Totodată, trebuie urmărită și sistematizarea propusă de Constantin Schifirneț în lucrarea *Generație și cultură*, București, Editura Albatros, 1985. Pentru înțelegerea relațiilor complexe dintre Noica și membrii de vârf ai „tinerei generații”, inclusiv pentru înțelegerea atmosferei intelectuale și ideologice interbelice în cuprinsul căreia Noica avea o „voce” distinctă, consultarea lucrărilor lui Ion Dur ține de o sarcină documentară de prim ordin. A se vedea: Ion Dur, *Noica între dandysm și mitul școlii*, București, Editura Eminescu, 1994, și Ion Dur, *Noica. Portretul gazetarului la tinerețe – de la etica lui „nu” la recluziunea spirituală*, Sibiu, Editura Sæculum, 1999.

sistematizării conceptuale pe care Mircea Vulcănescu o face acestei expresii, urmând ca apoi să plasăm gândirea identitară a lui Noica în contextul *mutației valorilor*, programul explicit al „tinerei generații".

Problema generației „fusese mult discutată prin anii '20". Cezar Petrescu spunea că acest cuvânt, *generație*, devenise o monedă care trecuse prin prea multe mâini și își pierduse relieful. Într-un articol intitulat *Războiul generațiilor*, el susținea că diferențele de vârstă nu sunt importante și ceea ce separă oamenii în tabere diferite e întrebarea dacă gândirea lor e sau nu contemporană. Oamenii care posedă o *sensibilitate extremă,* care sunt *devorați de aceeași neliniște interioară,* care sunt la curent cu problemele spirituale contemporane constituie *actuala generație*.[35]

Ceea ce părea un concept banal, „tânăra generație", a devenit odată cu apariția celor douăsprezece foiletoane semnate de tânărul Mircea Eliade sub titlul *Itinerariu spiritual*[36], în paginile ziarului „Curentul" (1927), expresia în jurul căreia a avut loc timp de mai bine de un deceniu o dezbatere generalizată la nivelul întregii culturi române. „Am scris aceste douăsprezece foiletoane ca un itinerar spiritual al generației tinere, adică al celor care fuseseră copii sau adolescenți în timpul războiului și aveau acum, în 1927, între 20 și 27 de ani."[37]

În esență, dincolo de alte detalii, Eliade susținea că la nivelul întregii culturi europene, cu particularități și în cultura noastră,

---

[35] Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade. Copilăria și tinerețea (1907-1933)*, Vol. I, în românește de Virginia Stănescu și Mihaela Gligor, București, Editura Criterion Publishing, 2004, p. 249. A se vedea subcapitolul, *Dezbateri asupra tinerei generații*, pp. 249-266, care propune o istorie factuală a momentului declanșării disputei cu pricina, a protagoniștilor și a temelor care i-au dat consistență și anduranță.

[36] A se vedea: Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, în vol. *Profetism românesc*, București, Editura Roza Vânturilor, 1990. De asemenea, cititorul are la dispoziție toate articolele publicate de Mircea Eliade în anul 1927 (anul debutului problematicii „tinerei generații"), în vol. Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe, 1927*, Îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 2003.

[37] Mircea Eliade, *Memorii 1907-1960*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1997, p. 136.

sfârşitul Primului Război Mondial a însemnat prăbuşirea întregii table de valori în care au crezut vârstnicii. „Mitul progresului infinit, credința în rolul decisiv al științei şi industriei, care trebuiau să instaleze pacea universală şi justiția socială, primatul raționalismului şi prestigiul agnosticismului – toate acestea se spulberaseră pe fronturile de luptă. Iraționalismul, care făcuse posibil şi nutrise războiul, se făcea acum simțit şi în viața spirituală şi culturală occidentală… Criza în care intrase lumea occidentală îmi dovedea că ideologia generației războiului nu mai era valabilă."[38]

Criza profundă a valorilor era, aşadar, a întregii Europe culturale pe care Mircea Eliade o lua ca reper în analiza de sine a faptelor culturale româneşti de dinainte şi după război. Pe de altă parte, „tânăra generație" trebuia să se autodefinească nu numai în raport cu criza europeană a valorilor vârstnicilor, ci şi cu criza acestor valori în contextul particular al culturii româneşti. „Spre deosebire de înaintaşii noştri, care se născuseră şi trăiseră cu idealul reîntregirii neamului, noi nu mai aveam un ideal de-a gata făcut la îndemână. Eram liberi, disponibili pentru tot soiul de experiențe… Ele ni se impuneau printr-o fatalitate istorică. Eram prima generație românească necondiționată în prealabil de un obiectiv istoric de realizat. Ca să nu sombrăm în provincialism cultural sau în sterilitate spirituală, trebuia să cunoaştem ce se întâmplă, pretutindeni în lume, în zilele noastre."[39]

Tema generației este continuată de Mircea Eliade în seria de articole *Scrisori către un provincial*, apoi în diverse alte articole apărute în perioada în care se afla încă în țară, înainte de anii pribegiei, culminând cu o serie de texte apărute în exil în deceniile ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial.[40] Revenirile, îndreptate

---

[38] *Ibidem*.

[39] *Ibidem*, pp. 136-137.

[40] A se vedea: Mircea Eliade, *Scrisori către un provincial*, o serie de articole grupate de editorul Dan Zamfirescu sub titlul *Destinul culturii româneşti*, apărute în vol. *Profetism românesc*, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990. De asemenea, trebuie consultate volumele: Mircea Eliade, *Profetism românesc* (2). *România în eternitate*, culegere de articole scrise în perioada 1934-1938, realizată de Nicolae Georgescu, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, şi Mircea Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, în mod special cap. I, *Secvențe biografice*, pp. 22-83.

către criticii săi, sunt tot atâtea precizări privind „tânăra generație" („conflictul pornise de pe poziții spiritualiste: era vorba de un *sens al existenței*, de o concepție a libertății spirituale, de o nouă valoare dată omului"), radiografii ale realizărilor acestei generații care „a primenit toate disciplinele, a demascat improvizația şi semidoctismul înaintaşilor, a făcut lucrări care calitativ sunt superioare creațiilor înaintaşilor"[41], dar şi precizări conceptuale comparative din care nu lipsesc asocieri cu profeții biblici – cei care au formatat un sens spiritual „terorii istoriei" prin proiecția vieții în viitor, „întruchipând astfel modelul perfect pentru orice act de credință autentic"[42].

În sinteză, Mircea Eliade nu numai că impune perioadei interbelice tema generației ca o temă centrală de reflecție, dar îi fixează şi *direcția* în care trebuie înțeleasă. Astfel, prin expresia „tânăra generație", Eliade ne îndeamnă să înțelegem o totalitate organică de manifestări culturale, intelectuale şi spirituale prin care cultura română de după Primul Război Mondial, în contextul unei schimbări radicale de valori, dobândeşte o *nouă conştiință de sine* prin asumarea *creatoare* a tablei valorice comune întregii Europe postbelice. Conştiința de sine a acestei generații devine solidară cu ideea conştiinței de sine a culturii româneşti rezultată din acest proces de mutație a valorilor şi transformată concomitent în principii de *acțiune* culturală orientate către marile modele de umanitate oferite de cultura universală. „Ceea ce Eliade considera drept orientare generală a generației sale este *umanismul*, dar nu cel clasic… accentul pe care tinerii l-au dat în viața, gândirea şi opera lor omului ca atare, insului, experienței umane… un umanism general, universal, omenesc, deasupra istoriei şi claselor sociale…"[43]

Mircea Eliade subliniază că nu este vorba doar despre constatarea neutrală a unor realități valorice schimbate, ci despre realități normative, despre o *datorie* liber asumată, despre *misiune* culturală şi intelectuală, pe scurt, despre un mod de viață. „Tânăra

---

[41] A se vedea: Mircea Eliade, *Generația în pulbere* în vol. *Profetism românesc*, pp. 128-132.

[42] *Ibidem*, articolul *Catastrofă şi mesianism (Note pentru o teologiei a istoriei)*, p. 137.

[43] Mac Linscott Ricketts, *Op. cit.*, p. 610.

generație" se autodefinește prin *creație* și *obsesia sintezei* valorice; ea este, în egală măsură, europeană și românească; este o conștiință asumată ca mod de a fi și a trăi. „Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnați ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariția lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu… îmi confirmase încrederea în posibilitățile creatoare ale neamului românesc."[44]

Acest tip de gândire, care pune în identitate sensul individual al vieții cu sensul colectivității în care te naști, este departe de modul în care ne percepem pe noi înșine, fiind astăzi, pentru foarte mulți dintre noi, aproape incomprehensibil. Mentalitatea noastră individualistă trebuie să facă un efort semnificativ de imaginație pentru a înțelege acest mod de viață ce se identifică cu un ideal colectiv în absența unei perspective politice și a unei acțiuni instituționale. Aici este vorba de acte interioare de convingere și de credință, care dau un sens colectiv vieții individuale și reorganizează câmpul creativ de forțe într-o cultură ajunsă la conștiința de sine prin chiar faptul acestei identificări a individului cu valorile și idealurile colectivității în care trăiește. O conștiință creată din inițiativă proprie și, să recunoaștem, greu de înțeles pentru noi cei de astăzi care concepem viața ca pe realizarea unor proiecte personale de bunăstare aflate, de regulă, în concurență cu proiectele celorlalți semeni. Însă, dacă facem distincția – curentă în lumea interbelică – dintre popor și stat, avem atunci șansa înțelegerii din interior a acțiunilor culturale ale „tinerei generații" și, pe un plan mai general, chiar înțelegerea acelor fapte și angajamente sufletești ce țin de enigmatica gratuitate a comportamentului omenesc ce nu poate fi explicat *doar* prin raporturi de putere ori prin schemele conceptuale reducționiste ale abordărilor ideologice.[45]

---

[44] Mircea Eliade, *Memorii*, ed. cit., p. 45.

[45] Mitul însoțirii și relația paideică magistru/discipol, de pildă, propun o explicație cu mult mai verosimilă asupra solidarității reciproce între membrii „tinerei generații" decât pretinsele lor convingeri și acțiuni politice. A se vedea, Emil Stan, *Vocația paideică a filosofiei românești*, ed. cit. cap. *Dimensiunea paideică și relația magistru/discipol*, pp. 99-160.

**

Conceptele de „generație" și „tânăra generație" au fost precizate și operaționalizate de către Mircea Vulcănescu într-o serie de studii și articole ce permit și *astăzi* o abordare analitică și, deopotrivă, o evaluare a eforturilor de creație culturală și gândire filosofică românească dintr-o perspectivă interioară culturii române moderne.[46] Mai mult decât atât, prin tematizarea conceptului „generație", Mircea Vulcănescu pune la îndemâna cercetătorului o concepție evoluționistă asupra culturii românești moderne și un model instrumental de evaluare a prefacerilor ei interne prin raportare la creațiile și valorile culturii occidentale. În mâinile lui Vulcănescu forța explicativă a acestui concept, „generație", poate fi comparată pentru istoria și filosofia culturii, păstrând proporțiile, desigur, cu forța comprehensivă a conceptului „paradigmă" a lui Thomas Kuhn pentru istoria și filosofia științei, în măsura în care ambele concepte propun un *înțeles analog* raportului dintre continuitate și discontinuitate în lumea creației intelectuale (științifice) și culturale.

Punând în acțiune o perspectivă interdisciplinară și relativistă de analiză („există, așadar, unii oameni, unele evenimente și unele vremi explicabile prin acțiuni de generație. Dar există și altele, în care generația nu aduce nici o explicație. Lucrurile nu pot fi spuse apriori, ci trebuie examinate caz cu caz")[47], Vulcănescu distinge șapte sensuri distincte ale conceptului „generație": sens biologic, sens sociologic, sens statistic, sens istoric, sens psihologic, sens cultural, sens economic.

Importante pentru analiza de față sunt, desigur, sensurile: istoric, cultural și psihologic în măsura în care acest concept, „generație", reușește să surprindă *unitatea dintre succesiunea fenomenelor temporale individuale și ordinea lor structurală* (esențială în stabilirea unor corelații sistematice – variabile explicative, independente și

[46] Perspectiva generaționistă în ordonarea istoriei filosofiei românești exercită și astăzi o puternică seducție. A se vedea, Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, București, Editura Paideia, 2002; Vasile Muscă, *Încercare asupra gândirii românești. Schița unui profil istoric*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2002.

[47] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație...*, ed. cit., p. 54.

dependente în înțelegerea raportului continuitate-discontinuitate), plecând de la *identitatea de mentalitate* modelată de un fenomen social-istoric de excepție, pe care actorii sociali o împărtăşesc în comun. „O generație nu e decât un grup de oameni aproximativ de aceeaşi vârstă. Şi nu faptul vârstei, el însuşi, e caracteristic pentru ideea de generație istorică; ci o anumită împrejurare istorică în funcție de vârstă. Faptul caracteristic prin care se defineşte generația istorică este influența faptelor istorice asupra similitudinilor structurale."[48]

Sensul istoric al ideii de generație este, firesc, intim legat de sensul psihologic, de faptul că evenimentul istoric este fondator de conştiință, întrucât modelează definitiv natura datelor ei structurale. „Majoritatea celor care suferă înrâurirea maximă a unui eveniment nou fac parte din grupul de vârstă care corespunde perioadei în care mentalitatea nu e definitiv formată."[49] Prin urmare, „generația" este o unitate de trei elemente: vârstă, istorie, psihologie; „… naşterea unei generații nu e numai o problemă de vârstă, şi nici numai o problemă de influență istorică. Ci întâlnirea amândurora într-o psihologie vie. Lipsa oricăruia dintre aceste elemente poate răpi unei generații orice înțeles precis"[50].

În alți termeni, trăirea acelui eveniment fondator de conştiință produce o ordonare a tuturor celorlalte fapte de conştiință în funcție de acesta. Fireşte că evenimentul istoric fondator este acel moment de scizură istorică care produce o schimbare de atitudine față de valorile-scop la care se raportează valorile-mijloc. Astfel, în înțelegerea identității unei generații, mecanismele biologice (vârsta), şi cele istorice (evenimentul fondator care produce răsturnarea ierarhiei între valori-scop şi valori-mijloc) se împletesc cu cele psihologice în sensul că împreună se află într-o cauzalitate circulară responsabilă de producerea unui *profil individual* de personalitate.

Cum se explică solidaritatea de gândire şi de acțiune între membrii unei generații în condițiile în care ea este formată din *indivizi* cu o personalitate unică şi irepetabilă? În ce condiții putem vorbi

---

[48] *Ibidem*, p. 51.
[49] *Ibidem*, p. 52.
[50] *Ibidem*, p. 53.

despre o *identitate de mentalitate,* ştiindu-se că identitatea se referă, în mod propriu, *doar* la relaţia unei entităţi cu sine însăşi? Apoi, cum se poate armoniza ideea de generaţie înţeleasă ca *unitate de scop* în manifestări publice în condiţiile în care indivizii-componenţă îşi urmăresc realizarea de scopuri pur individuale? Vulcănescu atacă frontal dificultăţile semnalate propunând distincţia între *sensul spiritual (cultural)* şi *sensul politic* al conceptului „generaţie". Numai că această dihotomie produce un concept contradictoriu şi hibrid, cum se exprimă Vulcănescu însuşi, întrucât în intensiunea aceluiaşi concept se pun la un loc determinaţii incompatibile: pe de o parte, spiritualul se referă la idei, la entităţi atemporale identice cu ele însele care odată afirmate intră în conflict cu contrariile lor; pe de altă parte, politicul se referă la multiple acţiuni mundane individuale care *de facto* sunt reciproc contradictorii, fiind negată astfel normativitatea acţiunii comune implicate, *de iure*, în unitatea conceptului. Cum se pot împăca cele două determinaţii contradictorii?

Vulcănescu propune, în urma unor subtilităţi argumentative de înalt rafinament, ideea că „există o deosebire fundamentală între similitudinea de natură metafizică a structurilor, a formelor de echilibru spiritual, şi coincidenţa concretă, esenţială a membrilor unei generaţii, unitatea mentalităţilor. Una e coincidenţa în *logos*, în lumea temeiurilor spirituale. Alta e coincidenţa în timpul formelor, în *kairos*."[51]

Prin urmare, dacă distingem între datele de fundal – între „obiectele" de credinţă („metafizică") sustrase temporalităţii, asumpţii care sunt împărtăşite de toţi membrii unei comunităţii ca fiind lucruri de la sine înţelese – şi modul concret, viu, al practicilor spirituale de viaţă, *kaiotice*, legată de şanse şi ocazii ce produc schimbări de la cursul determinist al evenimentelor, în care indivizii se întâlnesc fie în relaţii de solidaritate fie în relaţii conflictuale, atunci putem opera cu ideea de generaţie spirituală, întrucât unitatea şi diferenţa ni se prezintă conştiinţei într-un mod necontradictoriu. Reluând ideea în temenii gnoseologici, Vulcănescu ne îndeamnă să facem distincţia între condiţiile de posibilitate a fenomenelor care aparţin domeniului raţiunilor iniţiale şi, prin urmare, sustrase prin acest fapt temporalităţii,

[51] *Ibidem*, p. 56.

şi fenomenele ca atare, ce se pot actualiza într-o conştiinţă individuală într-o manieră prin care ele pot sau nu fi împărtăşite cu alţii. Aşadar, „coincidenţa în logos”, planul metafizic dat de asumpţiile fundamentale ale lumii, de principii prime şi unitatea valorilor-scop, cum am spune noi astăzi, de *spaţiul intersubiectivităţii* (care face posibilă solidaritatea colectivă în genere), explică unitatea membrilor unei generaţii, în vreme ce „coincidenţa în *kairos*” explică *unitatea de mentalitate* existentă în varietatea acţiunilor individuale. „Există deci posibilitatea de a admite coexistenţa unui mod precumpănitor de a reacţiona al unei epoci cu fenomenul divergenţelor spirituale. Ea stă în interesul predominat al unei societăţi date. Prin aceasta ni se arată şi planul pe care se realizează unitatea unei generaţii. Acest plan este unitatea de interes dominant, unitatea de problematică… Dacă voim să păstrăm despre generaţie o idee corespunzătoare faptelor, trebuie să înlăturăm gândul că identitatea de generaţie implică o identitate absolută de atitudini spirituale, o identitate de soluţii şi să înlocuim această unitate ca predominarea unui anumit interes, cu predominarea unei anumite problematici. Prin faptul că unitatea spirituală a generaţiei nu e o unitate de soluţii nu înseamnă că generaţia nu are nici un fel de unitate; ci numai că unitatea ei de conştiinţă, în loc să fie de ordin sistematic, e de ordin problematic. Ceea ce uneşte tineretul şi-i dă forţa generatoare în societate nu e atât identitatea a ce crede, cât identitatea problemelor care i se pun, a felului de a ataca, a maeştrilor şi a materialului la care se referă.”[52]

Cum arătam, prin conceptul „generaţie” Vulcănescu propune o concepţie evoluţionistă asupra culturii româneşti prin scurte caracterizări a celor şase generaţii distincte care s-au succedat de la debutul modernităţii: *generaţia premergătorilor* (cea cu care începe modernitatea românească propriu-zisă, situată în jurul anilor 1821 şi influenţată de Şcoala Ardeleană), *generaţia paşoptistă*, *generaţia junimistă*, *generaţia socială* (cea situată în prejma anului 1907), *generaţia de foc* (cea din preajma Primului Război Mondial şi a Marii Uniri) şi *tânăra generaţie*.[53] Fiind interesat de o descriere structurală a

[52] *Ibidem*, pp. 57-58.
[53] *Ibidem*, pp. 63-65

„tinerei generații”, Vulcănescu nu se concentrează asupra mecanismelor de trecere de la o generație la alta, mulțumindu-se, cum arătam, cu descrieri sumare şi caracterizări globale. În schimb, „tânăra generație” este analizată plecând de la: a) împrejurările caracteristice care au contribuit la formația sufletească a acesteia; b) caracterele dominante ale manifestării acesteia; şi, în sfârşit, c) misiunea care îi este proprie.

Economia lucrării nu permite, aşa cum ar fi meritat, o prezentare a tuturor determinațiilor pe care Vulcănescu le extrage din analiza istorică şi sistematică a conceptului „generație” şi, din păcate, nici inițierea unei operații de descriere a caracteristicilor „noii generații”. O observație însă se impune prin evidența ei. Analiza structurală a conceptului *„tânăra generație”*, aşa cum este ea realizată de Vulcănescu, poate fi văzută ca nume pentru ceea ce astăzi se numeşte *paradigmă culturală*, fapt ce permite stabilirea unei relevante analogii cu perspectiva pe care Thomas Kuhn o propune asupra ideii de schimbare prin revoluție în ştiință. Tema ar merita un studiu separat pentru că Vulcănescu şi Kuhn se întâlnesc într-o *viziune comună*, în ciuda diferențelor care ar putea interzice apropierea între felul lor de a gândi. Similitudinea devine evidentă dacă avem în vedere că ambii cercetători sunt interesați să determine, printr-o analiză a proceselor de modelare a minții profesioniştilor gândirii şi culturii (oamenii de ştiință pentru Kuhn, oamenii de cultură umanistă pentru Vulcănescu), care sunt mecanismele responsabile de producere a continuității şi, mai ales, a discontinuității în lumea faptelor creative de conştiință. Dacă trecem dincolo de cuvinte şi reținem doar semnificațiile, putem uşor constata că mecanismul de formare a „tinerei generații”, care schimbă radical practica culturală venită prin tradiție, este similar mecanismelor de formare a tinerilor cercetători care schimbă practica ştiințifică. În fond, practicile ştiințifice sunt un caz particular de practici culturale, aşa cum subliniază de mai multe ori Kuhn, iar conceptul de „generație” al lui Vulcănescu are în vedere şi practicile ştiințifice care nu sunt neutrale cultural, în vreme ce conceptul „paradigmă” al lui Kuhn poate fi aplicat şi practicilor culturale în general care sunt, într-un fel sau altul, modelate de practica ştiințifică normală. Descrierea în detaliu a modului în care „tânăra generație” a produs o schimbare radicală de practică culturală prin comparație cu generațiile anterioare, în mod special cu generația lui Titu Maiorescu

sau cu „generația de foc", pe fondul ideii de criză, îl apropie pe Vulcănescu de considerațiile pe care le face Kuhn în legătură cu „schimbarea privirii", cu „programările neuronale" produse de cunoştinţe, ori cu ideea de schimbări perceptuale (a *gestaltului* vizual). „… în timpul revoluțiilor (ştiințifice n.n.), oamenii de ştiință văd lucruri noi şi diferite când examinează cu instrumente familiare zone pe care le-au mai examinat înainte. Este, mai degrabă, ca şi cum comunitatea profesională a fost dintr-odată transportată pe o altă planetă, unde obiectele familiare sunt văzute într-o lumină diferită, alături de obiectele nefamiliare. Fireşte că nu se întâmplă ceva asemănător: nu survine nici o transplantare geografică; în afara laboratorului viața cotidiană continuă ca şi înainte. Totuşi schimbările de paradigmă îi determină pe oamenii de ştiință să vadă într-un mod diferit lumea în care este angajată cercetarea lor. În măsura în care singurul lor contact cu lumea se realizează prin ceea ce văd şi fac, am putea spune că, după o revoluție, oamenii de ştiință se află în fața unei lumi diferite."[54] Vulcănescu subliniază la tot pasul că aceeaşi lume românească văzută de generația lui Titu Maiorescu este radical diferită de modul în care este văzută de „tânăra generație", sugerând ceea ce Kuhn afirmă explicit: „Omul de ştiință care adoptă o nouă paradigmă este mai curând un om care poartă lentile inversate decât un om care interpretează."[55]

Prin urmare, „tânăra generație", cum arătam, este numele unei schimbări de perspectivă, a unui nou mod de a vedea şi de a valoriza practica culturală românească la toate nivelurile şi *nu* doar un nou mod de interpretare a faptelor culturale.

În sinteză, plecând de la recomandările lui Vulcănescu şi Kuhn, cercetările istorice de orice natură, pentru a fi relevante, trebuie să facă distincția metodologică între cadrele de gândire şi de sensibilitate care susțin şi se identifică în acelaşi timp cu ceea ce numim „paradigmă culturală" ori „epocă istorică", şi manifestările lor concrete, actualizarea permanentă a potențialului acestor cadre în stări vii de conştiință.

[54] Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor ştiințifice*, Traducere din engleză de Radu J. Bogdan, Studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 177.

[55] *Ibidem*, p. 187.

Simplu spus, astfel de cercetări trebuie să se fundeze pe distincţia între *precondiţii ale sensului* şi *producerea şi actualizarea sensului* sau, în alte cuvinte, între ceea ce este *implicit* şi *explicit* în orice proces de cunoaştere. Cadrele de gândire, marile supoziţii ale gândirii şi sensibilităţii, *deja*-ul pre-judecăţilor cu rol de „predeţinere a adevărului" (numite de Vulcănescu cu expresia „structură spirituală", *logos*, iar de Kuhn, „paradigmă", un fel de soft al programărilor neuronale) apar *implicit* în actele de vorbire şi cunoaştere *explicită* a oamenilor vii, reali. Când rostim, de pildă, explicit cuvântul „naţionalism" noi *deja* am atribuit un înţeles *implicit* acestui cuvânt. Noi *deja* ştim ce înseamnă acest cuvânt, chiar dacă totalitatea contextelor în care este folosit nu ne este cunoscut.

Tot astfel se întâmplă cu toate celelalte concepte generice care-şi dezvăluie înţelesul explicit în sensuri *deja* instituite implicit. În fond, omul „vede" în lucruri *sensurile* pe care el însuşi le pune în acestea. Prin urmare, *înţelesurile implicite au rol modelator asupra reţelei conceptuale explicite*. În contextul acestor înţelesuri de fundal, pre-judecăţi în sens hermeneutic, se plasează orice act de înţelegere îndreptat spre desluşirea semnificaţiei conceptelor generice.

În acest context al trecerii de la o paradigmă la o altă paradigmă, de la o generaţie la o altă generaţie, de la ceea ce Kuhn numeşte „criză şi răspunsul la criză"[56], prin urmare, într-o perioadă în care au loc schimbări ale cadrelor de gândire şi sensibilitate şi ale precondiţiilor de sens, trebuie să plasăm scrierile de tinereţe ale lui Noica.

„Tânăra generaţie" este o generaţie de frontieră, intraparadigmatică, doritoare în a întemeia o paradigmă proprie care se prefigura *deja* în conştiinţa de sine a ei, prin aspiraţii dar şi prin realizări, în numele căreia sunt chestionate tocmai cadrele de gândire, precondiţiile de sens ale paradigmei culturale a „bătrânilor". Remarcile lui Vulcănescu sunt, şi în acest caz, esenţiale: „Prin război, generaţia tânără a suferit o spărtură interioară. Într-adevăr, ea a fost crescută într-o ierarhie de valori: respectul vieţii omeneşti, ca suprem bine, şi libertatea ca mijloc

---

[56] Vezi, Thomas Kuhn, *Op. cit.*, cap. VI-VIII, *Anomalia şi emergenţa descoperirilor ştiinţifice*, *Criza şi emergenţa teoriilor ştiinţifice, Răspunsul la criză*, pp. 115-156.

desăvârşit, pe care le-a văzut dezminţite de aceia care o crescuseră în ele… de ce să ne mirăm, atunci, că tot tineretul acestei ţări poartă în sufletul lui această spărtură care îl defineşte şi e însufleţit de voinţa de a nu se mai lăsa amăgit de cuvinte, nici de gânduri, ci de a încerca totul de-a dreptul?”[57]

Personajele „tinerei generaţii” sunt plasate istoric între cele două evenimente care au schimbat radical faţa lumii, cele două războaie mondiale care s-au succedat la o distanţă de douăzeci de ani, încercând fără succes, să realizeze o trecere de la o paradigmă culturală la alta. Am putea spune că în ordine istoric-culturală această generaţie este intraparadigmatică, plasată între opţiuni polare imposibil de armonizat în lipsa datelor de fundal, a unor precondiţii de sens. Ea este o generaţie „între”, o generaţie a intervalului preocupată, ca şi omul Renaşterii, de dobândirea unităţii ori de concilierea între regiuni ontologice distincte decupate de credinţă, revelaţie, iubire, mistică şi raţiune *vs.* ştiinţă, cunoaştere argumentativă şi experimentală.

„Tânăra generaţie” este numele unei rupturi interioare în intimitatea unor tineri cu înzestrări excepţionale, obsedaţi de a cuceri, prin creaţii personale, o sinteză a contrariilor omului european care de la Renaştere încoace a încercat să armonizeze predeţinerea adevărului creştin cu cercetarea şi experimentarea ştiinţifică a acestuia. Perenitatea şi precaritatea erau trăite dramatic în conştiinţele individuale ale membrilor „tinerei generaţii”, stări interioare greu de înţeles şi de împărtăşit de către noi, cei care căutăm astăzi salvări personale în ideea consumului nestăvilit şi a divertismentul generalizat, antidot împotriva oricăror sfâşieri lăuntrice. Se poate găsi o cale de unificare între adevărul redemptiv, cel care salvează sufletele, şi căutarea ştiinţifică şi experimentală a unui adevăr ce se depărtează de noi pe măsură ce ne apropiem de el? Nu întâmplător una dintre temele filosofice fundamentale ale „tinerei generaţii” este *echilibrul spiritual*, temă obsesivă pentru Nae Ionescu, mentorul filosofic de necontestat al ei, şi continuu reluată de C. Noica. Am putea chiar formula ipoteza că însăşi ideea de *întru*, operatorul ontologic teoretizat de Noica la maturitate cu scopul de a unifica necontradictoriu fiinţa cu devenirea,

---

[57] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie*, ed. cit. p. 69.

îşi află originea în zbaterile generaţiei care dorea dobândirea în viaţă a unităţii dintre perenitate şi precaritate. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom analiza gândirea dialetheistă ce face posibilă sinteza opuşilor perenitate vs. precaritate (eternitate vs. istoricitate), modelul de înţelegere pe care Noica îl pune în faţa „tinerei generaţii".

Plasarea gândirii lui Noica în contextul perspectivist instituit de „tânăra generaţie" devine astfel, cum arătam, o precondiţie a înţelegerii. Atunci când vorbim despre „tânăra generaţie" vorbim şi despre Noica însuşi pentru că, aşa cum sunt toţi membrii ei, şi el este atât agent, cât şi pacient. În fond, toate generaţiile se construiesc pe sine şi devin ceea ce sunt prin actualizarea unor potenţe care la rândul lor sunt stimulate de realizări.

Se vădeşte, astfel, că prescripţia metodologică „înţelegerea în termeni proprii" trebuie opusă interpretărilor ideologice care sunt anistorice, rupte de context, teziste şi abstracte, ratând şansa adecvării ideilor la lucruri. Astfel de abordări spun mai multe despre interpret decât despre obiectul interpretării. Prin urmare, în contextul perspectivei instituite de „tânăra generaţie" trebuie să se plaseze cercetătorul însuşi pentru a crea cercul hermeneutic al înţelegerii *din interior* a unei paradigme culturale care a dispărut din istorie, ca *precondiţie de sens a lumii*, odată cu instaurarea comunismului. Desigur că ea a supravieţuit în conştiinţa celor câţiva reprezentanţi încă în viaţă ai „tinerei generaţii", din exil şi din ţară, devenind istorie şi material de analiză pentru cei interesaţi. Ceea ce a rămas din această paradigmă sunt *doar* cuvintele, nu şi înţelesurile. Or, abordările ideologice sunt vrăjite de cuvinte, uitând că sensurile lor nu se stabilesc arbitrar ci, cum ar spune Wittgenstein, în jocuri de limbaj, în sisteme de întrebuinţări ale cuvintelor care sunt produse, la rândul lor, de diverse forme de viaţă.

3. Cotitura subiectivistă şi primatul experienţei

Filosofia de tinereţe a lui C. Noica s-a format în interiorul unei paradigme subiectiviste de gândire, iniţiate de Nae Ionescu în

primele decenii ale secolului al XX-lea, responsabilă de producerea unei cotituri în practicarea filosofiei înseşi, într-un plan mai general, şi a altor practici culturale umaniste. „... timpul nostru este pe toate planurile, o *întoarcere la subiect*... Întoarcere peste tot: în politică aceasta se numeşte falimentul teoriei... şi primatul omului; în şcoală se numeşte «respectarea individualităţii elevului»; în cunoaştere se numeşte «subiectivism»; în morală se numeşte «personalism»; chiar în teologie există o tendinţă de antropologism… iar ştiinţa însăşi merge şi ea către un relativism… Iată cum se întoarce omul la om, spiritul la spirit. Încotro merge cugetul contemporan? Merge către sine!”[58]

Cercetătorul interesat de înţelegerea din interior a creaţiei timpurii a lui Noica trebuie să radiografieze cu obiectivitate, înainte de a face evaluări, datele acestei cotituri, operaţie intelectuală ce se înscrie în ceea ce am numit, în ordine metodologică, precondiţia compatibilităţii hermeneutice. Am putea spune că datele de fundal ale curentului cultural numit „tânăra generaţie” s-au coagulat în jurul paradigmei subiectiviste de gândire iniţiate de Nae Ionescu, ceea ce obligă la o cercetare solidară a acestor fenomene. Motivaţia este, în fond, elementară. „Tânăra generaţie” şi-a găsit în Noica purtătorul ei *filosofic* de cuvânt, rol explicit asumat de Noica însuşi. În numele acestei generaţii, Noica propune o reînnoire metodologică a practicării înseşi a filosofiei româneşti în acord cu marile modele ale gândirii universale, convins fiind că românii au ceva semnificativ de spus şi în acest univers al iubirii de înţelepciune. Există, cum se va remarca, o unitate evidentă între proiectul (re)construcţiei culturale româneşti propusă de „tânăra generaţie” şi modelul subiectivist de gândire filosofică iniţiat de Nae Ionescu şi continuat apoi, pe o cale proprie, de C. Noica. Simplu spus, procesul de (re)construcţie culturală întreprins de „tânăra generaţie” îşi găseşte fundamentul în cotitura subiectivistă a filosofiei.

---

[58] Constantin Noica, *Încotro merge cugetul contemporan*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ed. cit. p. 118.

Privind mai analitic, „tânăra generație” este numele prin care desemnăm grupul de intelectuali implicați în procesul de (re)construcție a unei noi paradigme culturale în care sunt corelate intim, într-o logică flux-reflux, două momente: critica precondițiilor de sens ale vechilor practici culturale, fapt ce implică un proces de reevaluare a valorilor şi, corelativ, încercarea de instituire a unor noi valori prin alte practici culturale, şi prin aceasta, edificarea altor precondiții de sens. Prin urmare, „tânăra generație” se îndoia de legitimitatea valorilor-scop venite prin tradiție şi propunea, pe baza unor noi fundamente atitudinale, de conştiință, alte valori-scop în numele cărora a întreprins procesul de revizuire a valorilor-mijloc şi, complementar, de (re)construcție culturală.

Simplu spus, o analiză a atmosferei filosofice din epocă induce ideea că valorile-scop ale „tinerei generații” se fundau pe un *concept sincretic de conştiință*, rezultat din *reinterpretarea într-un sens „vitalist” şi funcționalist* a modelului originar, cartezian, de raționalitate. Este vorba despre reinterpretarea *modelului bunului simț* – aptitudinea naturală a omului de a judeca bine şi de a distinge adevărul de fals, pentru care sensibilitatea şi gândirea alcătuiesc un *tot viu*, indisociabil în trăirea vieții individuale şi colective – enunțat de Descartes în mai multe locuri din opera sa. „Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoieşte, afirmă, neagă, înțelege puține, nu cunoaşte multe altele, vroieşte, nu vroieşte, imaginează de asemenea şi simte… deşi cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuşi despre felurile de a cugeta pe care le numesc simțiri şi închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine.”[59] Aceeaşi idee este şi mai bine precizată în *Principiile filosofiei*: „Prin cuvântul *a gândi* înțeleg tot ceea ce se petrece în noi în aşa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înşine; iată de ce nu numai a înțelege, a vrea, a imagina, ci şi a simți este acelaşi lucru, aici, cu a

[59] René Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, Traducere din latină şi monografia *Viața şi filosofia lui* René Descartes de Constantin Noica, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 275.

gândi."[60] De menționat în paranteză că și astăzi aceste sensuri ale lui *a gândi*, fixate de Descartes, reprezintă o sursă de inspirație pentru unele dintre cele mai recente abordări pe cont propriu în filosofie: „verbul «a gândi» poate să însemne prea multe lucruri şi prea diferite între ele: a-şi face idee, a judeca, a socoti, a delibera, a bănui, a presupune, a-ți imagina sau a-ți închipui ceva, a crede, a dori, a visa cu ochii deschişi, a simți, deopotrivă însă a medita, a cugeta sau a te lăsa furat de amintiri, a contempla, a fi îngrijorat, a-ți păsa de ceea ce se întâmplă…"[61]

În numele acestui mod de a înțelege sincretic conştiința, ca totalitate de manifestări interioare dirijate intențional la care avem acces nemijlocit prin noi înşine, atât la procesele intentive, cât şi la obiectele rezultate din aceste procese, „tânără generație" denunță schematismul raționalismului tradițional în numele unui om viu, trăitor, care experimentează continuu misterul vieții. Nu trebuie să uităm că „tânăra generație" este formată într-un mediu european dominat de ceea ce Luc Ferry numeşte fenomenul „asaltului împotriva rațiunii", avându-i ca inițiatori pe „maeştrii ai şcolii suspiciunii" (în expresia lui Paul Ricœur) Nietzsche, Marx şi Freud. Aceşti „maeştri", alături de filosofii creştini ruşi şi de Kierkegaard ori de Bergson, de Max Scheler şi de neokantieni. Aceste lecturi favorite ale „tinerei generații" argumentau ideea că rațiunea pură este o ficțiune şi că înțelegerea ei *doar* ca gândire discursivă este o greşeală responsabilă de calea înfundată în care a fost condusă filosofia de „atitudine iluministă".

„Tânăra generație" respinge înțelesul iluminist al conştiinței străbătut de „credința în unitatea şi statornicia rațiunii… una şi aceeaşi pentru toți subiecții gânditori, pentru toate națiunile, pentru toate

---

[60] Cf. René Descartes, *Principiile filosofiei*, Traducere, studiu introductiv şi notă biografică de Ioan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 82.

[61] A se vedea: Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră cea de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii şi prezența ei firească astăzi*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, cap. 3. *Speculum mentis: zone şi accepțiunii ale gândirii*, pp. 29-40 şi cap. 4, *O topologie a gândirii*, pp. 40-45.

epocile şi pentru toate culturile"[62] şi optează pentru un sens sincretic al ei în numele *trăirii* („experienţei") concept complex şi plin de ambiguităţi pus în circulaţie filosofică de Nae Ionescu în cursurile sale de metafizică. Filosofia, identificată cu metafizica, este pentru Nae Ionescu un „cod de trăire" şi de valorificare a realităţii în raport cu constrângătoarele necesităţi de echilibru interior prezente în fiinţa fiecăruia dintre noi. „Filosofia sau filosofarea este un act de viaţă, un *act de trăire*… a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesităţile personalităţii tale, aşa cum este ea închegată, bine sau rău… a deforma realitatea sensibilă şi a încerca s-o pui de acord cu tine însuţi, a-ţi proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos."[63] Prin urmare, filosofia este o chestiune şi o problemă personală, ceva ce ţine de orizontul exclusiv al *trăirii vieţii* şi al lămuririlor legate de *experienţele* [64] personale, interne şi externe.

În fapt, unul dintre elementele care producea o unificare de mentalitate în lumea eterogenă a „tinerei generaţii" consta în convingerea că orizontul sensibilităţii (trăirii şi experienţei) primează

---

[62] Cf. Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, Traducere şi tabel cronologic de Adriana Pop, Postfaţă de Vasile Muscă, Piteşti, Editura Paralela 45, 2003, pp. 21-22. A se vedea, primul capitol, *Modul de gândire în epoca luminilor*, ce poate fi comparat, cu mult profit teoretic, pentru ideea de „raţiune" în sens iluminist, cu rezultatele dezbaterii în jurul întrebării: „Ce este luminarea?" din spaţiul culturii germane din secolul al XVIII-lea. A se vedea, *Ce este luminarea? Teze, definiţii şi semnificaţii*, Ediţie, traducere, note şi postfaţă de Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Paideia, 2004.

[63] Nae Ionescu, *Opere II, Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată, 1928-1929*¸ *Metafizica – expresie de echilibru spiritual*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Bucureşti, Editura Crater, p. 14.

[64] „Termenul «experienţă» îşi are rădăcinile în cuvântul grec *peira* şi înseamnă „încercare", ceea ce e încercat, în dublul sens al cuvântului: Sens pasiv: am fost încercat, am îndurat, am luat asupra mea o partea a realului care m-a pus la încercare; sens tranzitiv: eu sunt cel care pun la încercare acea parte a realului a cărui experienţă o fac. Prefixul «*ex*» de la cuvântul «experienţă» înseamnă «pornind de la». Vorbesc plecând de la încercare. A «experia» comportă doi versanţi: cel al percepţiei (interioară şi exterioară) şi cel al conştiinţei… fără conştiinţă domeniul percepţiei riscă să rămână nu numai orb, inexpresiv, nesemnificativ, ci şi orbitor, în sensul că nu-mi comunică nimic, nu îmi vorbeşte, nu mă luminează"; cf. André Scrima. *Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 32.

în raport cu gândirea abstractă. Această idee a primatului trăirii[65] şi a experienţei în raport cu toate celelalte acte de conştiinţă individuală şi, deopotrivă, transformarea ei într-un principiu metodologic de analiză reflexivă de către tinerii intelectuali care gravitau în jurul lui Nae Ionescu, l-a îndemnat pe Mircea Vulcănescu să cerceteze fenomenul şi să-i dedice un articol complex, intitulat simplu şi sugestiv *Despre „experienţă”*[66]. Prin cercetarea şi abordarea, în acelaşi timp, istorică, tipologică şi comparativă (problematica filosofică românească a „experienţei” este raportată la problematica filosofică europeană a temei, într-un raport de la specie la gen), articolul are o valoare antologică şi astăzi. Apărut în 1938, acest text este hotărâtor în înţelegerea tensiunii filosofice, atât la nivelul practicii efective a filosofiei, cât şi la nivel metafilosofic, între reprezentanţii celor două

[65] „Tânăra generaţie”, prin unii dintre reprezentanţii ei, poate fi văzută şi ca o variantă românească a filosofiei vieţii. Astfel, după apariţia volumului de eseuri *Oceanografie*, semnat de Mircea Eliade, în 1934, asemănarea de stil de gândire între scrierile discipolilor lui Nae Ionescu şi filosofia vieţii a fost remarcată de Şerban Cioculescu, care a propus pentru traducerea cuvântului german „lebensphilosophie” românescul „trăirism”. Cu trecerea anilor, mai ales după ce George Călinescu a publicat *Istoria literaturii române*, termenul a devenit un fel de siglă a orientărilor intelectuale ce gravitau în jurul lui Nae Ionescu. Numai că termenul de „trăirism” a fost transformat, după 1948, într-o etichetă ideologică de către filosofii marxişti, fiind asociat continuu cu termenul „fascist”. Conotaţiile negative ale cuvântului nu au dispărut nici astăzi, ceea ce probează ideea lui Wittgenstein după care cuvintele exercită asupra noastră o vrajă ce ne împiedică să gândim clar. Şi astăzi abordările ideologice ale gândirii interbelice identifică cuvântul „trăirism” cu extrema dreaptă şi cu fascismul. În mod surprinzător, multe dintre aceste abordări ideologice care vorbesc în numele democraţiei şi al valorilor liberalismului sunt inspirate de lucrarea lui Lucreţiu Pătrăşcanu, *Curente şi tendinţe în filosofia românească*, *vulgata marxistă*, care a fundat răstălmăcirea gândirii filosofice româneşti timp de mai bine de cinci decenii. Pătrăşcanu este cel care identifică trăirea creştină şi cunoaşterea mistică cu fascismul, şi tot el pune în circulaţie ideea unui Nae Ionescu… plagiator, preluată apoi, în mod necritic, de Marta Petreu. A se vedea: Lucreţiu Pătrăşcanu, *Curente şi tendinţe în filosofia românească*, Editura Socec & Co.S.A.R. 1946. Paginile 104-130 din această lucrare sunt dedicate „filosofiilor mistice”, ilustrate de Lucian Blaga, Nae Ionescu şi de „cei trei şcolari” ai lui Nae Ionescu: Mircea Vulcănescu, Constantin Noica şi Vasile Băncilă.

[66] A se vedea, *Despre „experienţă”*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere I. Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit. pp. 29-43.

şcoli: „tinerii”, adepţii Şcolii lui Nae Ionescu, şi „bătrânii”, adepţii Şcolii lui Titu Maiorescu. Articolul poate fi văzut şi ca un program metafilosofic prin care „tânăra generaţie” dobândeşte o conştiinţă de sine filosofică prin raportare la istoria gândirii româneşti şi europene.

De menţionat că dezbaterile rezultate din tematizarea raportului dintre sensibilitate şi gândire, în *unitatea* lui *ego cogito*, au fost general europene, fiind legate de ceea ce numim astăzi „filosofia minţii”. Să nu uităm că în atmosfera filosofică a timpului se produceau cele două mari cotituri filosofice, fenomenologică şi lingvistică, ce propuneau împreună, în mod diferit, se ştie, o lectură postkantiană a conştiinţei şi gândirii. Teoria facultăţilor era supusă unei critici susţinute, iar teoria clasică a adevărului era regândită acum prin Frege şi Husserl, împreună cu o teorie a sensului. *Sens, semnificaţie, referinţă, intuiţie, fenomen, trăire a conştiinţei, acte de conştiinţă, experienţă a gândirii, comportament, limbaj, expresie, lucru, obiect* etc. sunt cuvintele care produc o nouă reţea conceptuală menită să explice natura şi structura conştiinţei în unitatea ei vie, individuală, şi misterul legării acesteia cu lucrurile. Conştiinţa însăşi intrase, aşadar, în acest proces radical de revizuire conceptuală, iar motivele erau interioare actului contemporan de filosofare dornic să exploreze şi alte drumuri de gândire decât cel venit din tradiţia kantiană ori hegeliană.

Prin urmare, revizuirea de conştiinţă, temă centrală în dezbaterile „tinerei generaţii”, era de sorginte europeană, ea figurând chiar în prim-planul agendei filosofice din Germania, Franţa şi Anglia, ţări responsabile de producerea canonului reflexiv european. Dezbaterile de la noi pot fi văzute în sensul unor „contribuţii româneşti” în marginea efortului intelectual general european scrutător de noi înţelesuri ale conştiinţei apte să fundeze filosofia care se vedea marginalizată, în câmpul domeniilor tradiţionale ale culturii, de succesele răsunătoare ale ştiinţelor naturii.

Terminologia filosofică românească creată în marginea acestei agende de investigaţii – terminologie care a produs şi produce şi astăzi multiple confuzii în rândurile adepţilor abordărilor ideologice ale momentului interbelic – traduce în fond terminologia franceză, germană şi engleză implicată în dezbaterile filosofice ale conştiinţei. Astfel, cuvintele cheie prin care s-a impus „tânăra generaţie” în cultura românească: „trăire”, „experienţă”, „aventură”, „autenticitate” etc. traduc, rând pe rând, cuvintele implicate în dezbaterile europene din

domeniul filosofiei conştiinţei şi literaturii: fie cuvântul *sentiment* din franceză, fie *Erlebnis* din germană (aventură, întâmplare, eveniment, faptă teribilă producătoare de schimbări lăuntrice), ori cel de *experience*[67] din engleză.

Pe scurt, în ordine filosofică, disputa dintre „tineri" şi „bătrâni", dintre reprezentanţii Şcolii lui Maiorescu şi reprezentanţii Şcolii lui Nae Ionescu, s-a dat pe terenul filosofiei conştiinţei. Între cele două şcoli filosofice aflate în conflict nu s-a putut înfiripa un dialog de reconciliere pentru că în dispută, printre altele, se aflau două modele de conştiinţă ce se excludeau reciproc prin faptul că înţelegeau experienţa în mod *radical diferit*. Natura experienţei şi relaţia acesteia cu gândirea discursivă, pe scurt, izvorul, natura şi temeiul cunoaşterii constituiau mărul discordiei. Ambele tabere, cum vom vedea, invocau acelaşi temei, experienţa, numai că o concepeau *radical* diferit. Urmând sugestia lui Kuhn, în dispută se aflau două paradigme ale experienţei care îşi sondau reciproc fundamentele fără să existe nici o posibilitate de reconciliere, după principiul că nu există un limbaj intraparadigmatic apt să producă sinteze supraparadigmatice.

În esenţă, membrii Şcolii lui Nae Ionescu erau adepţii unui model de conştiinţă pe care l-am putea numi *modelul atitudinal* (*„fenomenologic" sau reflexiv-orientat*), în vreme de reprezentanţii Şcolii lui Titu Maiorescu erau adepţii *modelului raţionalist*, clasic sau iluminist al conştiinţei, pe care l-am putea numit metaforic, după expresia lui Titu Maiorescu însuşi, *modelul cercului luminos al conştiinţei*[68].

[67] Termenul „experience" din limba engleză nu poate fi tradus cu toată bogăţia lui de sensuri în limba română. „Experience" înseamnă, deopotrivă, *familiaritate, evidenţă, implicare, observaţie, practică, a şti cum, a cunoaşte prin, îndemânare, înţelepciune, înţelegere, pricepere şi îndemânare dobândită (în sens de meşteşug artistic), aventură, întâmplare semnificativă, încercare, investigare şi cercetare* etc. etc. A se vedea, *A Dictionary of Synonims and Antonysm*, Compiled by Alan Spooner, Oxford University Press, 2005.

[68] Maiorescu foloseşte, pe filiera iluminismului german, în mai multe contexte din cunoscutul său manual de logică după care au învăţat discipolii săi, reeditat de mai multe ori, metafora „luminos" când vorbeşte despre raţiune ca facultate a cunoaşterii, în expresiile: „cercul luminos al conştiinţei", „sfera luminată şi regulată a inteligenţei", „prospectul luminat". O interpretare incitantă a conexiunii raţiune – lumină, din perspectiva abordărilor cognitiviste, poate fi urmărită în vol. Maria Cornelia Bârliba, *Titu Maiorescu. Pledoarie pentru inteligenţă*, cap. 4. *Kant şi Maiorescu. Sintagma luminii*, şi cap. 5. *Cercul luminos şi resursele depăşirii*, Bucureşti, Casa de Editura „Edimpex – Speranţa", 1992, pp. 95-102.

În cuvinte simple, Nae Ionescu opune primatului raţiunii şi domeniului cunoaşterii prin exerciţii raţionale erudite asupra tradiţiei, inspirate de procedurile ştiinţifice de analiză – axioma filosofiei maiorescienilor şi principiul fundamental de construcţie culturală în toate domeniile de exerciţiu creativ – primatul vieţii intuitive şi domeniul trăirii actelor de conştiinţă, respectiv universul sensibilităţii şi afectelor omeneşti producătoare de valori, univers ce poate fi intuit nemijlocit şi descris lingvistic şi logic.[69]

Revenind şi urmând sugestiile şi argumentaţia lui Vulcănescu din articolul amintit, *Despre „experienţă”*, trebuie spus că ideea de „experienţă” aparţine universului cunoaşterii şi, cum se ştie, în istoria filosofiei moderne, odată cu Bacon şi cu *Noul Organon*, aceasta a fost gândită într-o relaţie de opoziţie cu gândirea. Cunoaşterea prin experienţă era concepută ca nemijlocită în vreme ce cunoaşterea prin gândire însemna cunoaşterea mijlocită prin intermediul ideilor şi raţionamentului deductiv. În tradiţie, se ştie, disputa dintre empirism şi raţionalism este disputa izvorului cunoaşterii, o dispută legată de fundamente epurate de erori iniţiale şi, pe această bază, de construcţie teoretică cu valoare de adevăr. Atât empiriştii, cât şi raţionaliştii considerau că a cunoaşte întemeiat înseamnă a găsi premise, un punct zero de pornire, care să asigure apoi întemeierea cunoaşterii după principiul aristotelic: de la adevăr numai la adevăr. De o parte, se situau adepţii aparatului senzorial care asigură nemijlocirea epurată de eroare; de cealaltă parte, se situau adepţii ideilor înnăscute în mijlocul cărora trona ideea de Dumnezeu.

Caracteristicile cunoaşterii prin experienţă sunt sintetizate de Mircea Vulcănescu în patru puncte: „1) *cunoaşterea prin încercare directă*, opusă cunoaşterii prin ceea ce ni se transmite în gând de către altul sau cunoaşterii a ceea ce cunoşti singur cu mintea înainte de a-l fi încercat; 2) *preocuparea de eveniment, de fapt, de întâmplare de prezenţă;* mai mult decât de înţeles, de semnificaţie, de temei sau de

---

[69] A se vedea, în Nae Ionescu, *Opere II*, ed. cit., *Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată 1928-1929*, în mod special capitolele: XI. *Trăire şi cunoaştere*, XII. *Tip mistic, tip logic şi tipuri mixte*, pp. 76-87, şi XV. *Mistica şi psihologia ştiinţifică*, pp. 99-105.

esență; 3) *preocuparea de concret*, opusă preocupării de abstracții; 4) *caracterul de dat*, opus caracterului de construcție și interpretare a rațiunii. Toate aceste caractere ne îngăduie definirea unei idei generale de experiență… în sens general *experiența e cunoaşterea datelor concrete, existente de fapt, prin încercare directă*."[70]

Cele două modele de conştiință aflate în dispută – să le numim pe scurt „modelul raționalist-iluminist" şi „modelul atitudinal" – împărtăşeau în comun caracteristicile experienței relevate de Vulcănescu, numai că se *refereau la realități diferite.* Adepții modelului raționalist-iluminist înțelegeau prin „experiență" cunoaşterea prin simțuri a *lumii externe*, *a naturii*, în vreme ce pentru adepții modelului atitudinal, prin „experiență" se înțelegea cunoaşterea nemijlocită a *lumii interne*, *a realităților subiective*, cunoaşterea de sine.

Cum s-a ajuns ca acelaşi cuvânt „experiență" să desemneze realități diferite? Mircea Vulcănescu propune o istorie a conceptului „experiență" (ce poate fi şi astăzi urmată în datele ei esențiale) plecând de la tradiția empiristă însăşi.

Astfel, inițial prin Bacon, Locke şi Condillac (direcția „realistă") experiența desemna un *izvor de cunoaştere realistă a lumii externe*, *opusă cunoaşterii prin rațiune*, cu următoarele caracteristici cognitive: *exterioritatea, senzorialitatea, mediatețea, obiectivitatea, realitatea, naturalitatea, aposterioritatea*. Formele acestei cunoaşteri în privința gradului de complexitate sunt, după Vulcănescu: *senzația, descrierea, observația, experimentul* – forma perfectă de cunoaştere realistă întrucât omul devine stăpân pe condițiile naturale ale lucrului: îl poate provoca sau reproduce.[71]

Ulterior, în următoarele secole, al XVII-lea şi al XVIII-lea, şcoala morală engleză empiristă ilustrată de Shaftesbury, Hutcheson şi Hume (direcția „subiectivistă şi individualistă"), vorbind despre existența unui „simț intern", foloseşte cuvântul „experiență" pentru a desemna un *izvor de cunoaştere subiectivă a lumii interne*, o cunoaştere a stărilor şi trăirilor generatoare de conştiință de sine individuală. Vulcănescu îi atribuie, prin comparație cu experiența în

[70] Mircea Vulcănescu, *Despre „experiență"*, în *Op. cit,* p. 31.
[71] *Ibidem*, p. 30.

sens realist, următoarele caracteristici: „1) din cunoaştere exterioară, devine cunoaştere internă; 2) din cunoaştere naturală, devine cunoaştere sufletească şi morală; 3) din cunoaştere reală, devine cunoaştere ideală; 4) din cunoaştere a materiei, devine cunoaştere a spiritului; 5) din cunoaştere prin simțuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simțului intern. Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experiență. El e sinonim cu germanul *Erlebnis*, adică „trăire”, pățanie, suferință.”[72]

Prin urmare, parcurgând istoria ideilor filosofice europene clasice, arată Vulcănescu, acelaşi cuvânt, „experiență”, a ajuns să numească realități între care există o scizură ontologică: natura (materia) şi sufletul (spiritul). Chiar dacă evoluția ulterioară a gândirii europene a încercat să realizeze o conexiune între cele două realități ontologice, totuşi această mişcare istorică de unificare s-a făcut în direcții contrare.

Adepții direcției pe care am numit-o „realistă”, prin Kant, conexează experiența cu rațiunea – izvorul cunoaşterii prin experiență nu mai este opus cunoaşterii raționale, şi în acest caz experiența este „un ansamblu de date organizat de rațiune”. Direcția „realistă” a dezvoltat un concept complex al experienței odată cu dezvoltarea ştiințelor experimentale naturale şi socio-umane prin ideea de „experiment”. Cum arată Vulcănescu, în interiorul unui experiment, faptele senzoriale sunt fapte gândite, iar aceste fapte prinse în raționamente sunt la rândul lor verificate prin alte fapte care, ordonate astfel, se înfățişează ca o unitate de date organizate rațional. Exprimându-ne în terminologia de astăzi a filosofiei ştiinței, experiența este un concept atât de complex încât ea cuprinde, prin intermediul teoriilor ştiințifice exprimate în limbaj matematic, entități abstracte, obiecte ideale şi postulate neexperimentabile senzorial ca elemente de construcție teoretică apte să explice comportamentul macrocosmic al lucrurilor ce cad sub incidența simțurilor noastre. Mai mult decât atât, acest înțeles realist şi experimental al experienței s-a extins şi asupra domeniului de fapte subiective care, „analizate obiectiv şi desprinse de conținuturile sufleteşti individuale, au generat

[72] *Ibidem*, p. 31.

formele cunoscute de psihologie experimentală”[73]. Punctul maxim atins de acest înţeles al ştiinţei, „ştiinţele eroice”, „ştiinţele mature”, în expresia lui Karl Popper, apare sub forma unor sisteme de enunţuri ipotetico-deductive în care ideea de experienţă este eminamente un elaborat teoretic cantitativ, ce poate fi pus în evidenţă prin forme extrem de subtile de „măsurare” cu aparate ce încorporează teorie şi experienţă într-o unitate indisolubilă.

Adepţii direcţiei pe care am numit-o „subiectivistă şi individualistă” conexează experienţa internă (de pildă durerea) cu datele experienţei externe (de pildă, un cuţit), ca date imediate, la care avem acces nemijlocit, fără nici un fel de intermedieri, în lumea internă a fluxurilor de conştiinţă. Prin urmare, experienţa externă, senzorială, se internalizează la rândul ei, ea fiind pusă în unitate ontologică cu experienţa internă. Împreună, cele două experienţe în unitatea lor indisociabilă constituie „lumea” la care avem acces nemijlocit prin proceduri de cunoaştere intuitivă în care rolul fundamental îl are operaţia intelectuală a descrierii acestor date, repetăm, cu caracter de nemijlocire. „*În acest înţeles, experienţă este sinonim cu dată* şi se opune în special activităţii de construcţie, de gândire, de relaţie şi de interpretare spaţială.”[74] Lumea este „văzută”, aşadar, din interiorul subiectivităţii nemijlocite care-i *produce* sensul şi obiectivitatea. Experienţa fizică este ea însăşi un produs al sensului conştiinţei pentru că ea există doar într-o relaţie cu conştiinţa pe care o actualizează în datele ei interne. Experienţa, în acest caz, înseamnă lumea privită din poziţia proprie subiectivităţii omeneşti, singura poziţie ce poate fi întemeiată riguros până la capăt. Conştiinţa se instituie, *ca viaţă*, într-un fenomen primordial, în dublu sens: conştiinţa cu datele ei nemijlocite, interne şi externe, este punctul de plecare, dar şi punctul de sosire în toate actele de cunoaştere. Metafora „cunoaşterii în cerc”, folosită atât de des de Noica în acest înţeles al experienţei active şi constructive îşi are temeiul. În consecinţă, experienţa este cea care construieşte lumea şi, prin urmare, pe experienţa conştiinţei se întemeiază actele de cunoaştere.

[73] *Ibidem*.
[74] *Ibidem*, p. 35.

Înțelegerea experienței ca nemijlocire în conștiință a datelor externe şi interne ale ei precum şi posibilitatea acestora de a fi cunoscute prin descriere ori prin alte proceduri intuitive, nondiscursive, ne-ar îndreptăți să o desemnăm terminologic cu termenul „fenomenologie". Mai ales că acest model de conştiință este opus, aşa cum se opune şi fenomenologia, față de înțelesul experienței care este mijlocită de rațiune şi de procedurile ei discursive, cauzal-explicative. În accepția lui Vulcănescu, acest înțeles subiectiv şi individualist al experienței trebuie înțeles însă ca o viziune mai largă asupra conştiinței din orizontul căreia face parte şi fenomenologia. Aceasta din urmă este *doar una* dintre orientări care, la rândul ei, se distribuie în mai multe direcții. Vulcănescu distinge între o fenomenologie „realistă", preocupată de descifrarea naturii semnificației şi ilustrată de Husserl din perioada *Cercetărilor logice*, o alta „idealistă", ilustrată de Heidegger şi de întrebarea asupra înțelesului expresiei „a fi în fapt", şi, în cele din urmă, o direcție de cercetare a actelor prin care se constituie înțelesul, caracteristică filosofiei lui Husserl din perioada maturității, a *Meditațiilor carteziene*.[75]

Din caracterizările ample şi pertinente pe care le face metodei fenomenologice şi ținând cont, totodată, de bibliografia extrem de bogată citată în articolul la care am făcut referință, *Despre „experiență"*, rezultă că Vulcănescu era un fin cunoscător al curentelor de gândire contemporane lui şi că „expertiza" sa asupra gândirii româneşti pusă în conjuncție cu gândirea europeană, inclusiv anglo-saxonă, trebuie luată şi astăzi în seamă.

În consecință, urmându-l pe Vulcănescu, care vine la rându-i pe urmele lui Nae Ionescu, filosofia practicată de „tânăra generație" este de extracție „fenomenologică", în sens larg, în măsura în care împărtăşeşte cu fenomenologia *orientarea intentivă* a gândirii către experiența concretă şi realitatea trăită a minții, şi nu către schemele abstracte pe care le are în vedere direcția „realistă" a experienței. În schimb, ea depăşeşte cadrele stricte ale fenomenologiei, fiind o *deviație*, cum se exprimă Vulcănescu, în sensul că nu-şi propune o metodă de descriere eidetică, noologică a atitudinii fenomenologice

[75] *Ibidem*, p. 37.

opusă celei naturale, cât mai degrabă încearcă o recuperare *vitalistă* a experienței, în care să fie implicat omul ca întreg: „Rezultatul acestei deviații este *sensul vitalist al experienței*.” În acest sens, „experiența înseamnă *trăire*, nu trăire pură, ci integrală… Căci trăire înseamnă, pe de o parte, cunoaştere imediată, *actualitate de conştiință*, dată nemijlocită (*Erlebnis*-ul fenomenologic). Pe de altă parte însă, «trăire» înseamnă şi *comportare a ființei vii*, reacție, relație sui-generis între ființa viețuitoare ca sistem nervos complex şi diferențiat şi lumea înconjurătoare… Prin aceasta *termenul «trăire» permite* un joc periculos şi interesant de *trecere de la conținutul sufletesc*, dar imediat, *la activitatea de relație a subiectului.* Dar tocmai în această posibilitate stă interesul termenului, căci vitalismul pretinde a fi o cheie a relațiilor experienței spirituale cu lumea materială.”[76]

Prin urmare, modelul de conştiință pe care l-am numit *atitudinal („fenomenologic” sau reflexiv-orientat*) *ar putea* fi văzut ca o varietate a gândirii fenomenologice în măsura în care cele două împărtăşesc în comun *orientarea noologică*, respectiv analiza conştiinței plecând de la ea însăşi. Însă acest model de conştiință nu trebuie confundat cu modelul fenomenologic al lui Husserl fundat pe ideea de intenționalitate a gândirii şi pe distincția fundamentală dintre atitudinea naturală şi atitudinea fenomenologică. Nae Ionescu şi filosofii de vârf ai tinerei generații, Vulcănescu, Cioran şi Noica, nu au folosit tehnica fenomenologică husserliană[77] a gândirii ca principiu de construcție în propria filosofie – „intenționalitatea”, epoché-ul, sistemele de reducții (eidetică, fenomenologică) etc. – şi din acest motiv, încadrarea lor, fără nici un fel de precizări, în curentul fenomenologic, aşa cum este el gândit astăzi plecând de la Husserl, nu este în întregime corectă.

---

[76] *Ibidem*, p. 39.

[77] A se vedea: Viorel Cernica, *Fenomenul şi nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept şi aplicații*, lucrare ce propune un înțeles propriu, original, asupra filosofării în context fenomenologic, prilej pentru o serie de incursiuni în înțelesul husserlian al fenomenologiei. În acest context al delimitărilor cu intenții proprii de construcție, autorul prezintă termenii esențiali ai gândiri lui Husserl şi ideile fundamentale ce susțin formula fenomenologică; a se vedea subcapitolul 1.4. *Formula fenomenologică husserliană*, pp. 67-79.

**

Plecând de aici ne dăm mai bine seama că fundamentul filosofic al schimbării de perspectivă general culturală, inițiată de „tânără generație" şi de Noica însuşi, stă în cotitura filosofică întreprinsă de Nae Ionescu în înțelegerea conştiinței, fundată la rândul său pe conceptul *trăirii*, preluat, cum subliniază şi Vulcănescu, din mediul filosofic german dominat de dezbaterile în jurul lui *Erlebnis*, concept-cheie în înțelegerea ideii de ştiințe ale spiritului.

Cum arată Gadamer, în ordine lexicală, *Erlebnis* este un derivat din *Erleben* („a trăi, a simți intens, a mai fi în viață") şi din *das Erlebte* („ceea ce a fost trăit"). „Ambele direcții stau la baza formei lexicale «Erlebnis»: atât nemijlocirea ce precede orice interpretare, prelucrare sau transmitere, cât şi produsul extras din aceasta, rezultatul ei durabil… Ceva devine «Erlebnis» (*trăire*) în măsura în care nu a fost numai trăit, ci doar dacă faptul-de-a-fi-trăit a avut un impact deosebit care îi conferă o semnificație durabilă."[78] Dilthey este cel care remodelează conceptual cuvântul *Erlebnis*, cel care l-a făcut să circule cu un sens „ce evocă în mod evident o critică a raționalismului iluminist care a impus termenul pornind de la Rousseau… Conceptul de viață constituie însă şi fundalul metafizic ce susține gândirea speculativă a idealismului german şi joacă un rol esențial la Fichte şi la Hegel, dar şi la Schleiermacher. În opoziție cu caracterul abstract al rațiunii şi cu caracterul particular al sentimentului şi reprezentării, acest concept implică o legătură cu totalitatea, cu infinitul. Acest lucru poate fi perceput cu claritate în timbrul pe care cuvântul «Erlebnis» l-a păstrat până în zilele noastre"[79]. Prin urmare, *Erlebnis* este un cuvânt-semnal indicând, cum arată Gadamer, mai degrabă atitudini complexe față de lume ca întreg, şi nu o „etichetă" oarecare a unui lucru real sau ideal. În spațiul culturii germane, acest cuvânt trimitea la o revoltă spirituală împotriva mecanizării vieții, a industrialismului şi a vieții burgheze, preocupată exclusiv de valori economice: „Respingerea mecanizării vieții în existența masificată a prezentului constituie un accent atât de firesc al

---

[78] Hans Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, ed. cit., p. 57.
[79] *Ibidem*, p. 58.

termenului până în ziua de azi, încât implicațiile sale conceptuale rămân complet ocultate."[80]

În ordine conceptuală, *Erlebnis* va prelua sensurile lui *res cogitans* cartezian, de substanță cugetătoare dată în conştiința oricărui om, înțeles acum „prin reflexivitate şi conştiență… pornind de la această modalitate specială a faptului de a fi dat. Datele primare, asupra cărora revine interpretarea obiectelor istorice, nu sunt date experimentale şi măsurabile, ci unități de sens. Iată ce vrea să comunice conceptul «Erlebnis»: formațiunile de sens pe care le întâlnim în ştiințele spiritului, oricât ni s-ar înfățişa de străine şi ininteligibile, pot fi reduse la unitățile ultime a ceea e dat în conştiință şi care nu mai conțin, la rândul lor, nimic străin, obiectual sau care să necesite o interpretare. Sunt unități ale trăirii care sunt ele însele unități de sens"[81].

Această înțelegere a lui *res cogitans* ca *manifestare a vieții în trăire*, ca unitate supremă de sens ce întemeiază toate celelalte sensuri, şi nu ca o unitate cu elemente decompozabile în diverse facultăți în care ultima cărămidă este „senzația", permite eliminarea modelului mecanist şi a explicării cauzale a fenomenelor istorice în favoarea înțelegerii lor ca fapte de viață, adică dotate cu sens: „Acest concept al vieții este gândit teleologic: viața este pentru Dilthey productivitate pură. Prin obiectivarea vieții în constructe de sens, întreaga comprehensiune a sensului reprezintă o retălmăcire a obiectivațiilor vieții în vitalitatea spirituală din care au izvorât. Conceptul de trăire constituie astfel fundamentul epistemologic pentru întreaga cunoaştere a obiectivului."[82]

Husserl va accentua şi el funcția epistemologică universală a trăirii prin asimilarea tuturor actelor de conştiință cu trăirea: „Unitatea de trăire este… o relație intensională. Din acest punct de vedere

---

[80] *Ibidem*, p. 59.
[81] *Ibidem*, p. 60.
[82] *Ibidem*.

conceptul de trăire devine la Husserl titulatura cuprinzătoare a tuturor actelor de conştiinţă a căror construcţie esenţială este intenţionalitatea."[83]

Înţelegerea lui *res cogitans* ca manifestare a vieţii în *orice act de trăire* şi, prin aceasta, asimilarea lui cu unitatea unei totalităţi de sens, au avut asupra filosofiei europene consecinţe revoluţionare. Trăirea este acum datul ultim şi fundamentul oricărei cunoaşteri ca expresie a vieţii într-o conştiinţă ce nu mai are nevoie de altă întemeiere. „… conceptul de «Erlebnis» conţine şi opoziţia vieţii faţă de concept. Trăirea are o nemijlocire accentuată care se sustrage oricărei vizări referitoare la semnificaţia sa. Tot ce este trăit este trăit-de-sine, iar acest lucru contribuie la semnificaţia sa, potrivit căreia aparţine unităţii acestui sine, conţinând astfel o raportare inconfundabilă şi de neînlocuit faţă de întregul unei vieţi anume."[84]

Remodelarea lui *res cogitans* prin unificarea în conceptul trăirii a vieţii şi a cunoaşterii a repoziţionat importanţa filosofiei şi metafizicii în câmpul culturii, dominat de ştiinţă şi de paradigma pozitivistă de înţelegere a cunoştinţelor. Este recuperată astfel *dimensiunea existenţială* a cunoaşterii şi, prin aceasta, meditaţia asupra *sensului* cunoaşterii ca formă de viaţă după alte reguli decât cele legate ale sistematizărilor logice: „În conceptul de «Erlebnis» raportul dintre viaţă şi trăire nu este cel dintre general şi particular. Unitatea trăirii determinată de conţinutul ei intenţional se află mai curând în relaţia nemijlocită cu întregul… reprezentarea întregului în trăirea fulgurantă depăşeşte în mod evident faptul definirii acesteia prin obiectul său… obiectivul nu devine doar imagine şi reprezentare, ca în cazul cunoaşterii, ci se transformă în momente ale procesului însuşi al vieţii. El trimite la un moment dat la faptul că orice trăire are ceva din trăsăturile unei aventuri."[85]

Asocierea între *Erlebnis* şi „aventură" este firească în măsura în care viaţa are un traseu nepremeditat, iar după fiecare „păţanie" a unei trăiri ea este mai plină şi mai bogată. Înlănţuirile trăirilor ţin de un flux continuu ce are loc în interiorul vieţii conştiinţei. Fireşte că ele sunt independente de faptul realităţii, în sensul că nu pot fi gândite drept

[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*, p. 61.
[85] *Ibidem*, pp. 62-63.

„copii" ale înlănţuirilor specifice acestor fapte. Întreruperea permanentă a fluxului de fiecare episod de trăire în parte şi corelarea acestor episoade între ele ca funcţii de sens produc „aventura" care „ne face să percepem viaţa în întregime, în vastitatea şi forţa ei… Ea se dispensează de condiţionările şi reglementările vieţii obişnuite. Îndrăzneşte să pătrundă în necunoscut... Ceva din acest lucru îi revine, într-adevăr, fiecărei trăiri. Fiecare trăire este extrasă din continuitatea vieţii şi, în acelaşi timp, pusă în relaţie cu totalitatea propriei vieţi… Fiind situată înăuntrul totalităţii vieţii, întregul este prezent şi în ea"[86].

Nae Ionescu, la curent cu toate dezbaterile filosofice occidentale, a preluat termenul *Erlebnis*, l-a tradus prin „trăire" şi i-a dat un înţeles personal în acord cu orientarea creştină a filosofiei sale. Acum ne dăm mai bine seama că el nu a fost un filosof oarecare. A devenit şef de şcoală nu prin hotărâri administrative, ci pentru faptul că a gândit pe cont propriu şi a produs în România acelaşi reviriment filosofic pe care-l trăiau marile culturi filosofice din Europa.

Cum arătam, una dintre faptele filosofice majore pe care trebuie să i le atribuim lui Nae Ionescu în raport cu filosofii „tinerei generaţii", şi nu numai, constă în stabilirea unui sincronism reflexiv românesc cu transformările fenomenologice ale conştiinţei din lumea gândirii europene. Dacă luăm ideea de fenomenologie în sensul ei larg, dincolo de tehnica husserliană de gândire, ca sistem de reducţii, atunci Nae Ionescu a adus în România, într-un mod original prin aplicarea ei la datele experienţei creştin ortodoxe, cotitura fenomenologică a filosofiei. Ceea ce propune Nae Ionescu în ordine filosofică este, aşadar, o „specie" în genul mai larg al gândirii fenomenologice, prin interpretarea „experienţei" ca trăire şi exersarea acestui mod de gândire într-o fenomenologie a mântuirii, tema centrală a creştinismului şi a credinţei ortodoxe.

Fără a fi fenomenolog în sensul în care noi înţelegem fenomenologia, plecând de la datele fundamentale ale gândirii lui Husserl, putem admite că şi Nae Ionescu, prin ideea de *orientare a conştiinţei către sine şi din înţelegerea acesteia plecând de la propria ei natură*, propune un program de analiză filosofică *similar* fenomenologiei. Căci, precum fenomenologia, pentru a-i utiliza

[86] *Ibidem*, p. 63.

termenii, şi gândirea lui Nae Ionescu este orientată noetic şi noematic sau, cu un termen general, şi ea împărtăşeşte o serie de supoziţii ale mentalismului atât de influent astăzi în cercetările de filosofia minţii.[87]

Concomitent, propunerile filosofice ale lui Nae Ionescu ar putea fi văzute ca o variantă a *gândirii noologice*, întrucât este interesat de configurarea *spirituală* a minţii. Acest fapt explică de ce Nae Ionescu numeşte metoda sa de descriere intuitivă a datelor conştiinţei cu termenul de „mistică", iar cunoaşterea metafizică rezultată din aplicarea acestei metode cu expresia „cunoaştere mistică": „Atitudinea mistică este, prin urmare, identificarea obiectului cu subiectul prin dizolvarea conştientă a subiectului în obiect… ceea ce este caracteristic activităţii mistice nu este cunoaşterea rece, ci este trăirea realităţii, adică cunoaşterea prin trăire…"[88] Folosirea termenilor „mistic", „cunoaştere mistică" a generat şi generează şi astăzi confuzii de înţelegere. Nae Ionescu vorbeşte despre mistică şi cunoaştere mistică *doar* în contextul „cunoaşterii metafizice". Înclinaţia către mistică este conaturală oricărui individ neliniştit de sine, prin urmare ea este atitudinea subiectivă a unei conştiinţe individuale, condiţionate, care, obsedată de moarte, îşi caută posibilităţile de echilibru existenţial printr-o relaţie cu Absolutul, cu ceea ce e Necondiţionat. Cum subliniază Nae Ionescu de mai multe ori, atitudinea mistică trimite cu necesitate la transcendenţă, la Absolut, şi are sens *numai* prin raportare la postularea existenţei lui. Metafizica este, pentru Nae Ionescu, cum mai arătam, o dispoziţie naturală ce ţâşneşte din faptul vieţii ca ansamblu de potenţialităţi. Nae Ionescu nu a negat ştiinţa şi puterea ei explicativă. I-a delimitat doar domeniul, susţinând că în probleme metafizice, generate de „mari frământări şi de mari dureri", ştiinţa nu-l poate ajuta pe om: „… problema de cunoaştere a metafizicei sau luarea de contact cu realitatea se desfac în două căi: pe de o parte, metoda trăirii realităţii, depăşirea noastră pe linia trăirii; de partea cealaltă este problema cunoaşterii, adică a depăşirii noastre prin înglobarea realităţii care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte."[89] Nu de puţine ori, cum a fost şi cazul polemicii lui Nae

[87] A se vedea: Radu M. Solcan, *Introducere în filosofia minţii din perspectiva ştiinţei cognitive*, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2000, în mod special cap. *Psihologie filosofică*, pp. 25-62.

[88] A se vedea, în Nae Ionescu, Cap. XVII. *Mistica ca fapt de viaţă*, în *Opere II*, ed. cit., pp. 111-115.

[89] *Ibidem*, Cap. XI. *Trăire şi cunoaştere*, p. 81.

Ionescu cu Rădulescu-Motru, ori al conflictului purtat pe terenul teologiei cu Nichifor Crainic, neînțelegerile au survenit *şi* din faptul că cei implicați folosesc doar *nominal* aceleaşi cuvintele, însă înțelesurile atribuite lor erau total diferite. Prin urmare, cum remarca şi David Hume, adesea, dezbaterile sunt legate de cuvinte şi de folosirea lor, nu de concepte şi construcții conceptuale. Numai că, în contextul cărții de față, nu etichetele sunt importante, cât tipul de orientare, conținutul şi, mai ales, rezultatele gândirii sale, înrâurirea asupra mediului filosofic românesc.

Cert este că Nae Ionescu nu a fost un comentator filosofic, un exeget în accepția de astăzi a cuvântului. El nu a scris *texte despre texte*, ci a rostit şi a scris filosofie plecând de la ceea ce el însuşi a gândit, de la rezultatele la care de unul singur a ajuns, după ce şi-a interiorizat marile experiențe ale gândirii filosofice şi teologice prin lecturi făcute în original şi după ediții de cea mai bună calitate. Fără îndoială, Nae Ionescu a fost un filosof erudit, cu lecturi din toate spațiile gândirii europene cu tradiție: german, francez şi anglo-saxon.[90] Dar, asemenea lui Wittgenstein, inclusiv la catedră, Nae

---

[90] După apariția lucrării Dorei Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, în patru volume, ştim acum în amănunt date privind erudiția filosofică a lui Nae Ionescu, despre care vorbeau cu admirație discipolii săi. Nae Ionescu era la curent cu marile prefaceri ale gândirii de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, pe care le cunoştea din interior. Era la curent ca ceea ce se numeşte astăzi „cotitura lingvistică" în filosofie şi cu programul logicist de reducere a matematicii la logică, inițiate, printre alții, de Frege, Russell, Moore, Whitehead etc., pe care i-a citit şi comentat în teza de doctorat din 1919, susținută la Universitatea din München, *Logistica – încercare a unei noi fundamentări a matematicii*. În acelaşi timp, Nae Ionescu şi-a integrat creator, cum arătam, cotitura fenomenologică a filosofiei continentale de expresie germană, dar şi dezbaterile filosofice din culturile latine, franceză, italiană şi spaniolă, dominate ele însele de paradigma subiectivistă şi perspectivistă. A se vedea: Nae Ionescu, *Logistica – încercare a unei noi fundamentări a matematici*, Traducere din limba germană de Alexandru Surdu, în vol. Nae Ionescu, *Neliniştea metafizică*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1993, pp. 5-68, şi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia. Volumul IV*, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2005, subcapitolul *Biblioteca lui Nae Ionescu*, pp. 456-463. Erudiția lui Nae Ionescu este semnalată şi de Mircea Vulcănescu în cuvinte sintetice: „ne vorbea despre *Cercetările logice* ale lui Husserl ca de o carte epocală… ne vorbea de logistică, de Leibniz, de Russell, de Couturat, de Poincaré, de greutatea definirii numărului 1 şi a numărului în genere, de caracterul intențional al conştiinței, de falsitatea prejudecății după care Evul Mediu a fost o epocă de obscurantism"; Cf. Mircea Vulcănescu, *Nea Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, ed. cit., p. 24.

Ionescu a gândit pe cont propriu. El a făcut filosofie din motive interioare actului de filosofare, şi nu din motive exterioare ei: carieră, prestigiu public etc. Gândea pe cont propriu plecând de la surse diverse şi, *doar* privite din afară, contradictorii. Acuza de „filosof eclectic" nu se susține, pentru că el; în calitate de metafizician, a dat unitate, coerență şi sistematicitate lecturilor erudite pe care le poseda. Căci important este ce faci cu sursele, ce probleme rezolvi cu ele, şi nu dacă aceste surse concordă sau nu cu propriile sensibilități şi prejudecăți filosofice. Nae Ionescu a fost, fără îndoială, un metafizician, un om care s-a raportat continuu la Absolut şi a gândit, cum se exprimă Mihai Şora, construind o viziune organică asupra lumii: „… reiterând sintagma *viziune organică*, şi apăsând asupra ambelor ei componente: căci e vorba de o *viziune*, adică de o faptă vie a gândului în căutare de expresie, nicidecum de o ideologie, alcătuită din idei răcite şi combinate după nevoile cauzei. Deşi *organic*, aşa cum era şi de aşteptat, Nae Ionescu nu propovăduia de la catedră organicismul. Căci organicismul este o ideologie, iar Nae Ionescu nu era un ideolog; el era un metafizician, adică un om a cărui instanță de referință e în fond… Absolutul."[91]

Cum arătam, Nae Ionescu şi-a îndreptat gândirea filosofică către o fenomenologie a mântuirii, tema centrală a creştinismului şi a credinței ortodoxe. Nea Ionescu credea că printr-o gândire orientată către valorile creştinismului răsăritean, răscolim în noi înşine creația lui Dumnezeu şi deschidem astfel *posibilitatea* primirii harului divin. Nimeni nu poate garanta nimănui mântuirea. Starea de nevoință creştină ne poate conduce la „trezvie" şi smerenie, dar nu garantează mântuirea. Importantă este *doar* starea de aşteptare a chemării, pentru că nimic nu poate întreprinde omul fără har divin. „Deşi a studiat în Germania, Nae Ionescu n-a avut nimic dintr-un intelectual format la o anumită şcoală, în felul în care E. Lovinescu poate fi socotit «sorbonard», iar G. Călinescu, «crocean». El a fost mai mult decât un european, în sensul unei constituții intelectuale fundate pe valori şi viziune greco-latină – adică ceea ce se numeşte *umanism* – respectiv pe mentalitatea pragmatică anglo-saxonă. A fost un *uomo universale*,

[91] Mihai Şora, *Profesorul meu, Nae Ionescu*, în vol. *Crochiuri şi evocări*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2000, p. 29.

iar ca alcătuire intimă – un răsăritean. La el accentul cădea pe împlinirea lăuntrică, *pneumatică*, am putea spune cu un termen din teologie şi de aici şi dezinteresul sau indiferenţa sa pentru edificiu sau pentru operă. Nimeni de la noi, în perioada interbelică, nu a reuşit ca el să dea o înfăţişare atât de vie bogăţiei mentalităţii răsăritene."[92]

Spre deosebire însă de fenomenologii care erau preocupaţi de epistemologie şi de metodologie, de elaborarea explicită a noului model de gândire pentru a reforma filosofia, Nae Ionescu nu şi-a explicat modelul de conştiinţă, ci a operat cu el, într-o memorabilă încercare de fundare a unei metafizici creştine. Dacă ar fi să reconstituim datele acestui model atitudinal de conştiinţă, în sinteză, am putea spune că pentru Nae Ionescu conştiinţa nu este o substanţă de tip cartezian, *res cogitans*, ci, cum arătam, pe linia lui *Erlebnis*, *manifestare a vieţii în trăire*, forma cea mai înaltă a vieţii. Conştiinţa este forma de viaţă cea mai organizată şi structurată din interior; ea este viaţa care *ştie* că e viaţă şi, prin aceasta, conştiinţa este, ca viaţa în orice ipostază a ei, o activitate, un ansamblu de dispoziţii, o totalitate de posibilităţi înscrisă în chiar natura ei. Conştiinţa există prin aceste dispoziţii pe care le actualizează în experienţe interioare ei. Ea nu este o substanţă „în sine", un „fenomen originar"[93], ci un complex de atitudini, de orientări şi de funcţii, de trăiri actualizate într-o conştiinţă individuală, trăiri interne care sunt în primul rând valori.

Explicit, într-o încercare de recompunere a modelului de conştiinţă propus de Nae Ionescu, trebuie remarcat că el este fundat pe câteva mari supoziţii şi ipoteze. Una dintre aceste supoziţii este de natură religioasă. Nae Ionescu a fost un om credincios, asumându-şi

---

[92] Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 28.

[93] La apariţia lucrării lui Lucian Blaga, *Fenomenul originar*, în 1925, Nae Ionescu se detaşează de viziunea „plastic-fenomenală" a lui Blaga, după care lumea este constituită din forme fundamentale extrase temporalităţii, originarităţi atemporale ce se manifestă prin fenomene, în cuvintele: „voi sfârşi prin a şterge din dicţionarul meu cuvântul viaţă…" Cf. Nae Ionescu, *Lucian Blaga. Fenomenul originar*, în Nae Ionescu, *Opere VII, Publicistică, 2, 1924-1926*, Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, Editura Aritmos, 2002, p. 121.

fără ambiguităţi, explicit, filosofic, această condiţie. Prin urmare, supoziţia creaţionistă creştină este punct de plecare. Lumea în totalitatea ei este o creaţie a lui Dumnezeu şi, pe cale de consecinţă, dincolo de alte rafinamente metafizice, omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Conştiinţa identificată de această dată cu sufletul este, aşadar, de natură divină, nemuritoare şi, se ştie, învăluită în mister. Calea de cunoaştere a ei este duhovnicească, mistică, şi poate fi activată doar de cei care renunţă la viaţa lumească.

Plecând de la această supoziţie, Nae Ionescu formulează o serie de *ipoteze filosofice* privind natura internă, modul de organizare şi funcţionare a minţii noastre. Poziţia lui Nae Ionescu în înţelegerea conştiinţei, cum arăta şi Mircea Vulcănescu, se funda pe ideea de experienţă internă văzută ca trăire din perspectiva vieţii, ceea ce permite o înţelegere funcţionalistă şi relaţionistă a datelor interne ale conştiinţei. Conştiinţa, în calitatea ei de cea mai înaltă formă de viaţă, îşi are atât conţinuturile, cât şi principiile de acţiune în ea însăşi. Ea este: o activitate care se reface continuu pe sine prin propria mijlocire; o unitate vie, organică, o unitate de potenţialităţi ce se actualizează în trăiri individuale şi care face real ceea ce e doar posibil. Conştiinţa produce din ea însăşi, din propriile puteri ca expresie a vieţii, realităţi trăite, o reţea de fapte care-i sunt proprii şi care la rândul lor sunt integrate într-o conexiune internă cu propriul întreg.

„Descărcarea" propriilor potenţialităţi, trăirea (actualizarea) propriilor ei fapte, altfel spus, *conţinuturile* conştiinţei sunt date într-o *ordine subiacentă*, într-un sistem de relaţii, care formează datele de fundal ale conştiinţei, *structurile ei originare.* Acestea sunt orientări, axe, într-un cuvânt, *valori*, adică poziţionări ale conştiinţei prin intermediul cărora fluxul de date intern şi extern este ordonat diferenţiat şi integrat în totalitatea vie a conştiinţei care e implicată în acte extrem de diverse şi de concrete la care individul reflexiv are acces nemijlocit fără nici un fel de intermedieri.

În acest sens, conştiinţa poziţionează faptele, le focalizează, le aduce în faţa ei, le trăieşte, le experimentează şi valorizează predeterminând legarea de înţelesuri şi producerea de cunoştinţe. Orice banală judecată de predicaţie are loc şi se fundează pe un „este"

ca act de conştiinţă şi valorizare. Prin urmare, modul în care ne sunt date obiectele ca fapte de conştiinţă nu aparţine obiectelor, ci constituţiei noastre interne de oameni individuali. Obiectele sunt în funcţie de felul în care este poziţionată conştiinţa faţă de ele, iar trăirea urmează aceste poziţionări. Focalizări diferite implică contexte diferite de apariţie a obiectelor, a trăirii lor şi a sensului ataşat acestora.

Cum arătam, conştiinţa are în propriul fundal structuri ordonatoare, în esenţă clase de atitudini, ce exprimă preferinţele noastre, modul particular de acţiune şi reacţiune fundat pe alegeri. Atitudinile produc valori, întâietăţi subiective, evaluări şi alegeri. Ele vin din relaţia trăită a omului ca întreg cu lumea sa şi sunt legate de evaluări ce ţin de o raportare bipolară faţă de obiectele ei referente, pozitiv sau negativ, în funcţie de rolul stimulator şi frenator în atingerea obiectivelor. Prin urmare, vorbim despre valabilitate şi concepte evaluative fundate pe sensibilitate şi stări de conştiinţă, şi nu despre propoziţii enunţiative şi de adevăr.

În termeni mai apropiaţi zilelor noastre, conştiinţa se raportează la afecte, adică dispoziţii, stări de spirit, emoţii, sentimente, pasiuni ca la un temei al ei. Ea se deschide sau se închide în funcţie de trăiri pozitive sau negative, de un complex de preraportări ce survin din actele de atracţie, respingere ori neutralitate, moduri de a fi exclusiv umane. Preraportările acestea sunt *valori*, adică scopuri. Sensul faptelor este dat de aceste premodelări atitudinale prinse în diversul actelor orientate atitudinal: a valora (a crede), a cunoaşte, a acţiona etc. Simplificând, desigur, am putea spune că modelul de conştiinţă al lui Nae Ionescu este un fel de *matrice atitudinală* producătoare de valori.

Interpretarea într-un sens „vitalist” – abaterea vitalistă despre care vorbea Vulcănescu – a trăirii, a experienţei, i-a dat posibilitatea lui Nae Ionescu să conceapă un model de conştiinţă pe terenul valorilor, al actelor primare, vitale, dar modelate cultural, de atracţie, respingere şi neutralitate.

Actele fundamentale ale conştiinţei nu sunt cunoştinţe, ci valori. Ele sunt întemeietoare de metafizică, întrucât sunt simţite şi trăite nemijlocit de subiect, conferindu-i acestuia identitate, „spunându-i” cine este el şi cine sunt ceilalţi. Aceste valori sunt absolute în sensul

independenţei faţă de timp şi de alte contexte din care pot fi deduse. Actele fundamentale ale conştiinţei nu sunt abstracţii, adică idei, ci trăiri pe care le experimentăm nemijlocit în noi, fiind „locuri” de întâlnire cu semenii, dar şi cu Dumnezeu.

Valoarea tuturor valorilor este viaţa. Toate celelalte valori se raportează la această supremă valoare care face inteligibile comportamentele contradictorii ale oamenilor. Toate actele omului vin în prelungirea şi în întărirea acestei valori supreme, viaţa, obiect al metafizicii şi al întâlnirii acesteia cu credinţa. Mântuirea, dobândirea vieţii veşnice, reprezintă atât ţinta oricăror încercări metafizice de înţelegere, cât şi aspiraţia cea mai de seamă a credinciosului. Metafizica şi credinţa, faţete ale aceloraşi acte de conştiinţă, „căderea” şi „ridicarea” îl pun pe individul singular, prin intermediul iubirii, faţă în faţă cu Absolutul, cu Dumnezeu: „Două lucruri fundamentale: întâi, că omul se simte mai bun decât este, în sensul că simte în el posibilitatea de a se întoarce la ceea ce a fost. În al doilea rând, că această posibilitate sau necesitate a sa de a se întoarce la ceea ce a fost provine din faptul că el, într-un moment dat, a păcătuit.”[94] Iubirea, actul fundamental al credinţei este deopotrivă instrumentul cunoaşterii metafizice: „Orice cunoştinţă poate fi căpătată numai în măsura în care conştiinţa noastră ia o atitudine, şi anume… o atitudine simpatică faţă de obiectul respectiv, şi cu atât mai completă va fi cunoştinţa, cu cât interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică.”[95] Conştiinţa se închide şi se deschide în funcţie de iubire. Numai cine iubeşte cunoaşte.

Prin urmare, conştiinţa este punctul de plecare şi punctul de sosire în orice fel de analiză a lumii: articulaţiile, structura, componentele (proprietăţi, relaţii şi caracteristici poziţionale) sunt toate *înăuntrul conştiinţei* şi sunt dependente de factorul timp *doar* în măsura în care timpul ţine de ordinea de fundal a conştiinţei, de raporturile invariabile între faptele ei: trăiri şi acte. Ele sunt toate actualizate într-o conştiinţă care trăieşte „acum” şi în care „acum-ul ” este ceea ce trăiesc eu ca fiinţa individuală cu viaţa mea cu tot, în

---

[94] A se vedea: Nae Ionescu, *Opere*, vol. I, ed. cit., *Curs de metafizică. Problema mântuirii în „Faust” al lui Goethe. 1925-1926*, cap. *Problema mântuirii*, pp. 361-369.

[95] Nae Ionescu, *Funcţia epistemologică a iubirii*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 95,

chiar momentul de față, după cum, în egală măsură, „acum-ul ” poate fi un eveniment trecut, o rememorare, dar şi ceva ce ține de viitor, ca expectanță (nădejde în limbaj creştin). Evident, pentru Nae Ionescu, ca pentru orice filosof creştin, toate faptele de conştiință sunt ordonate în funcție de viitor, de credința că mântuirea e posibilă.

Este limpede acum că, în acest model de conştiință, valorile şi actele de valorizare premerg cunoaşterea ce presupune formularea de propoziții. Ştiința este o întreprindere culturală, iar faptele ei trebuie la rândul lor explicate. Se înțelege că în acest punct se află, în principal, mărul discordiei ce a produs cunoscuta polemică „filosofia ştiințifică” versus „filosofia beletristică”, inițiată de C. Rădulescu-Motru, responsabilă de o serie de delimitări metafilosofice, esențiale în înțelegerea gândirii filosofice interbelice dominată de rivalitatea dintre „maiorescieni” şi „naeionescieni”.

Revenind, în esență, Nae Ionescu, în actele sale diverse de filosofare, pleacă de la *primatul vieții* şi, pe cale de consecință, de la *experiențele individuale* ce aparțin datelor interne ale conştiinței, cu convingerea că mintea noastră nu poate intra într-o relație cu un obiect extern nemodelat de ea însăşi. Prin urmare, în viziunea sa, nu adevărul este important de urmărit, cât mai degrabă obiectivitatea, adică spațiul intersubiectiv de întâlnire a conştiințelor individuale. Aşa se explică de ce tema centrală a gândirii lui Nae Ionescu nu era adevărul (corespondență), considerat de maiorescieni ca fiind placa turnată a actului de filosofare, cât mai degrabă misterul constituirii intersubiectivității şi, prin aceasta, a cunoştințelor într-o lume a „monadelor” care sunt indivizii umani singuri cu ei înşişi. Pe scurt, obiectul este obiect de conştiință care apare într-o minte individuală. Dacă el este împărtăşit şi de alte minți, avem o cunoştință. Dacă nu, atunci avem o impresie, o părere. Important este, dacă adopți o atitudine cognitivă, să treci de la păreri şi convingeri personale la cunoştințe, la cucerirea spațiului intersubiectiv al acordului.

Plasarea actului de filosofare în conştiința individului a produs în România, prin Nae Ionescu, o cotitură filosofică, iar prin reprezentanții de vârf ai „tinerilor”, una general culturală. Ideea că în lumea spiritului, aflat în contact nemijlocit cu viața, individul se întâlneşte cu el însuşi, şi nu cu abstracțiile, a avut urmări în rândurile

celor care considerau că au ceva *personal* de spus în cultură. Prin urmare, am putea spune că prin Nae Ionescu se instituie atât o nouă tradiție de cercetare filosofică aflată în conflict cu vechea tradiție de extracție maioresciană, cât şi o *nouă paideia*, surprinsă de Mircea Vulcănescu în expresia „pedagogie negativă”[96]: „Pedagogia negativă a lui Nae Ionescu era opusă oricărei amenități şi bunăvoințe, situându-se din acest punct de vedere în totală opoziție cu solicitudinea lui Maiorescu. Tehnica lui era una a incitării şi respingerii primejdioase la care rezistau foarte puțini… Pornind de la ideea unei preeminențe ontologice a potențialității în raport cu actul (concretizarea), Nae Ionescu *pândea* pe fiecare şi îl *împingea* în direcția manifestării, a ieşirii din sine, apreciind apoi că «era ceva de capul lui», sau că – de vreme ce «şi-a frânt gâtul» – «nu era nimic de capul lui».”[97]

Gândirea lui Nae Ionescu a repoziționat individul şi conştiința individuală în ansamblul culturii savante româneşti, gândită, dominant în epocă, ca o imitație a culturii apusene. Or, prin acest model atitudinal, perspectivele s-au schimbat radical după principiul că nu există fapte, obiecte în afara conştiinței. Toate obiectele sunt obiecte de conştiință, ele se constituie şi sunt trăite *doar* într-o conştiință individuală. Conştiința trăieşte în şi prin propriile date interne într-un flux temporal unitar actualizat şi într-o formulă individuală, unică şi indivizibilă, de personalitate. Nae Ionescu, cum remarca şi Mircea Eliade, cerea „înainte de toate, o totală sinceritate față de sine şi față de ai tăi. Nu ştii decât ceea ce trăieşte tu; nu rodeşti decât în măsura în care te descoperi pe tine. Orice drum este bun dacă duce în inima ființei tale, dar mai ales drumurile subterane, marile experiențe organice, riscurile, aventura. Un singur lucru e esențial: să rămâi tu, să fii autentic, să nu-ți trădezi ființa spirituală… Pe Nae Ionescu nu-l interesa decât un singur lucru: să fii tu însuți”[98].

Conştiința individuală este, aşadar, *primum movens* de la care trebuie să plecăm ca premisă şi temei în toate întreprinderile noastre

---

[96] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, ed. cit., *Pedagogia negativă*, pp. 147-148.

[97] Emil Stan, *Op. cit.*, p. 127.

[98] Mircea Eliade, … *Şi un cuvânt al editorului*, în vol. Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor”, 1990, pp. 436-436.

de valorizare şi cunoaştere. Noi nu ştim nimic despre noi înşine în absenţa experimentării datelor de conştiinţă. Potențialitățile conştiinţei, ca formă de viaţă, se dezvăluie doar indivizilor, celor care trăiesc, care actualizează în experienţe personale „datele de fundal" înscrise în chiar natura ei internă. Aşa se explică de ce pentru Nae Ionescu experienţa este totdeauna interioară, fiind formă de trăire a datelor interne ale conştiinţei, care se „descarcă" şi se exprimă în valori care la rândul lor devin forme vizibile, încarnări expresive în opere. Doar prin conştiinţă se face trecerea de la posibil către real, la ceea ce dobândeşte timp şi configuraţie identitară.

Nae Ionescu a fost filosoful care a gândit plecând de la un contact cu viaţa însăşi. Din acest punct de vedere, el este mai apropiat ca spirit filosofic de Nietzsche decât de fenomenologia lui Husserl. El nu are în vedere conştiinţa transcendentală şi nu e interesat de o reformă în ştiinţă. În acest punct, ca şi în multe altele, Nae Ionescu se desparte de temele centrale fixate de agenda filosofică europeană neokantiană care a inspirat în mare măsură practica filosofică a maiorescienilor contemporani lui. Filosofia înţeleasă ca metafizică şi ca „mărturisire lirică" practicată de Nae Ionescu nu putea intra în dialog cu filosofia gândită erudit şi practicată de experţi, filosofia ca sistem enciclopedic[99] ce privilegia pozitivist teoria cunoaşterii şi comentariul filosofic centrat pe istoria filosofiei: „Atâta timp, prin urmare, cât filosofia a rămas în adevăr preocuparea metafizică a construirii viziunii de ansamblu a universului, nici nu a simţit omenirea nevoia unei delimitări precise în discipline filosofice. Şi atunci, logică, psihologie, teorie a cunoştinţei, morală, estetică şi celelalte erau probleme care se împleteau şi, împletindu-se, prezentau nu realitatea însăşi, ci realitatea vieţii spirituale. Dar, în momentul

---

[99] Ilustrativă pentru întreaga orientare „maioresciană" de a practica filosofia este şi lucrarea lui Nicolae Bagdasar dedicată istoriei filosofiei româneşti, concepută pe sistem disciplinar, ca o „colecţie" de discipline filosofice (filosofia pură – logică, epistemologie, metafizică, estetică, filosofia dreptului, filosofia istoriei, filosofia culturii, filosofia istoriei), domenii aflate în raporturi reciproce de exterioritate, fără a putea fi derivate dintr-un principiu filosofic unitar. A se vedea, în acest sens, şi Gheorghe Vlăduţescu, *Introducere* la Nicolae Bagdasar, *Scrieri*, Ediţie îngrijită, introducere şi note Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1988, pp. V-XX.

când… sufletul omenesc nu a mai fost destul de bogat, când necesitatea aceasta spirituală de opunere a individului în faţa universului sau de împăcare a individului cu întreaga existenţă a căzut, în momentul acesta tradiţiunea gândirii filosofice s-a realizat, însă transformată, adică a devenit un fel de cercetare metodică asupra filosofiei care se făcea până atunci. Şi atunci… a apărut filosofia care nu era decât cercetarea filosofiei anterioare – activitate spirituală care a deschis calea la noi probleme, care a deschis calea problemei istoriei filosofiei, a problemei enciclopediei filosofiei, nu în înţelesul în care se face la noi acum, ci în înţelesul sistematizării filosofiei."[100]

Înclinaţia către metafizică, cerinţa de echilibru şi unitate a gândirii personale cu lumea, a fost la Nae Ionescu majoră, vitală. Toţi discipolii lui de prim-plan au moştenit această cerinţă, Noica, Eliade, Cioran, Vulcănescu, fiecare în felul lui. În consecinţă, nu trebuie să ne surprindă faptul că termenul-prim al construcţiei filosofice a lui Nae Ionescu este individul uman în care se actualizează, într-un mod unic şi irepetabil, cea mai înaltă formă de viaţă, care este conştiinţa. Prin urmare, prin intermediul conştiinţei individuale, viaţa „lucrează", inclusiv asupra ei înseşi, printr-o trecere de la potenţial la actual. Conştiinţa individuală este, prin analogie cu Dumnezeu, „lucrătoare". Ea este forţă, este putere, şi se afirmă prin propria ei natură de viaţă. Totul în această lume este un spectacol al vieţii, de care luăm act prin conştiinţa noastră individuală. Totul e „aventură", pentru că niciodată nu ştim încotro ne duce viaţa. Noi trăim viaţa şi o consumăm în propria conştiinţă, fără să avem reprezentări a priori ale direcţiei în care ne îndreptăm şi ale scopului pe care-l avem de îndeplinit. Or, acest fapt îl trăim cu o nelinişte de nimic ostoită, producătoare de suferinţă permanentă, care ne constrânge să ne reîntoarcem continuu către noi înşine în căutare de echilibru existenţial.

Căutarea putinţei de a trăi într-o lume în care nu există certitudini în absenţa rezultatelor propriilor căutări este, pentru orice individ uman înzestrat cu sensibilitate, izvorul metafizicii, al elaborării

---

[100] Nae Ionescu, *Curs de teorie a cunoştinţei*, *1925-1926*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 224-225.

acelor cunoştinţe care pentru el au o valoare absolută. Metafizica nu este o activitate a conştiinţei în rândul celorlalte activităţi, pentru că ea e *producătoare a precondiţiilor de sens* pentru toate celelalte fapte şi experienţe ale conştiinţei. Ea este în căutarea echilibrului existenţial, a putinţei de a trăi survenită din căutarea unui acord sufletesc între noi şi lume, precondiţie de sens pentru toate celelalte fapte ale conştiinţei.

Prin urmare, în ordinea profunzimii, trăirile de conştiinţă legate de dobândirea echilibrului existenţial premerg orice fel de alte trăiri ale conştiinţei, care-şi capătă sensul prin raportare la precondiţiile de sens care sunt de natură metafizică şi, în calitatea lor de credinţe, au o valoare absolută. Relaţia este de la temei la întemeiat, de la precondiţia de sens la sensul însuşi.

Metafizica, în înţelesul lui Nae Ionescu, ţine de ceea ce numim astăzi datele de fundal ale conştiinţei, care, în calitatea lor de trăiri actualizate într-o conştiinţă individuală, sunt în ultimă instanţă valori-scop, axe care îndrumă viaţa, sisteme de credinţe cu rol de fundament pentru toate celelalte acte de conştiinţă. Acestea produc în fiecare dintre noi un echilibru existenţial pentru că îi dau vieţii o orientare, un sens *către*, iar lumea se îmbrăcă de înţeles şi ne devine familiară. Trăirea vieţii individuale este posibilă, aşadar, numai în contextul unei proiecţii metafizice asupra lumii, aptă să producă o „osatură existenţială", un sistem credinţe (cunoştinţe) cu o valoare absolută pentru individul în cauză.

În această situaţie, metafizica este o *dispoziţie naturală* care-şi are întemeierea în formula de personalitate a fiecărui individ şi are, prin această raportare la sine, la propriul echilibru existenţial, o valoare absolută. Absolutul este astfel instituit ca sistem de credinţe cu valoare existenţială individuală, fapt care-i izolează pe indivizi. Din acest punct de vedere, viziunea lui Nae Ionescu este leibniziană. Monadele constituie lumea şi ele nu au ferestre. În viaţă fiind, nimeni nu ne poate înlocui. Fiecare se lămureşte pe sine însuşi şi nu are posibilitatea să trăiască viaţa altuia. Fiecare este responsabil de sine şi de propriile trăiri şi fapte. Drumul de la viaţă către moarte îl parcurgi de unul singur şi, dacă eşti credincios, alături de tine se află numai

Dumnezeu. Individul se află singur faţă în faţă cu sine şi cu Dumnezeu.

Istoria filosofiei, din această perspectivă, este o înşiruire de sisteme de metafizică, precum mărgelele pe aţă. Între ele există doar raporturi de contiguitate, nefiind prin urmare comensurabile. Asemănările dintre ele sunt doar *tipologice* şi *stilistice*, aşadar, o istorie a filosofiei de tip hegelian, care relevă o înlănţuire logică a ideilor în care temporalul (istoricul) coincide cu logicul în mod necesar, este o construcţie arbitrară: „Adversar hotărât al *istoriei filosofiei*, înţeleasă ca proces continuu de evoluţie organică şi progresivă a gândirii omeneşti, dl Nae Ionescu – denunţând presupoziţiile învăluite abil în dosul unei asemenea concepţii, precum şi confuziile şi jumătăţile de idei cărora le dă naştere – nu admite decât o *tipologie a spiritului uman*, desprinsă din contingenţele de timp şi spaţiu. Pentru Domnia sa, *nu există*, la drept vorbind, *o filosofie*. Ci numai filosofi şi o activitate deosebită a lor: *filosofarea.* Există, de asemenea, *familii de filosofi*, înrudite fie după problematică, fie după sistematica filosofiei lor. Dar aceste înrudiri nu subsumează pe filosofi, făcându-i să comunice în aceeaşi realitate. Ele sunt numai psihologice, temperamentale; similitudini de material de construcţie, sau de nelinişti. În activitatea de filosofare, fiecare gânditor este singur. De aceea, originalitatea are, în filosofie, un sens deosebit. Ea nu înseamnă a gândi cum nu s-a mai gândit până acum, ci numai a gândi direct, prin sine, propriu. Aceasta şi face că cultura filosofică nu foloseşte adevăratului filosof la mare lucru. Căci, singurul rod al lecturilor, ceea ce poate înţelege, e ceea ce dă din sine. Filosofia apare astfel nu ca o disciplină care tinde să se constituie ca ştiinţă, ci ca o funcţiune superioară de echilibrare a personalităţii gânditoare în raport cu lumea întreagă a experienţei posibile; cu alte cuvinte, ca o activitate aristocratică de lux, a câtorva, organic incapabili să se echilibreze altfel. Poziţiile întâlnite în istorie fie nu alcătuiesc o succesiune supusă unui ritm interior de devenire, ci o juxtapunere de atitudini cu rădăcini deosebite. De identitatea de vocabular a unei epoci, ca şi de preponderenţa unui sistem într-un anumit moment istoric nu dă seama istoria filosofiei, ci cercetarea împrejurărilor sociale care au dat naştere unui anumit tip spiritual."[101]

---

[101] Mircea Vulcănescu, *Gândirea filosofică a Domnului Nae Ionescu [II]*, în Mircea Vulcănescu, *Opere I*, ed. cit., pp. 405-406.

***

Schimbarea de atitudine adusă de Nae Ionescu în practicarea filosofiei româneşti – perspectivă vitalistă şi funcţională asupra experienţei şi conştiinţei, privilegierea individului şi a trăirilor conştiinţei individuale, alianţa între filosofie şi religia creştin-ortodoxă, ideea că metafizica produce cunoştinţe absolute, respingerea relevanţei istoriei filosofiei pentru gândirea filosofică într-o interpretare stilistică şi tipologică a gândirii, respingerea ideii de evoluţie în sens darwinian, în numele creaţiei divine şi al revelaţiei etc. – nu numai că l-a singularizat pe Nae Ionescu în cultura filosofică românească, dar a produs în mai toate mediile intelectuale româneşti, laice şi teologice, iritare. Lumea românească era dominată atât de mult de convingerea că filosofia este o variantă a muncii ştiinţifice, încât prezenţa lui Nae Ionescu ca filosof la catedră, dar şi în ziaristică, i-a produs un veritabil şoc cultural până şi lui Călinescu, obişnuit cu formele avangardiste de exprimare literară şi intelectuală: „El (Nae Ionescu n.n.) vorbeşte fără nici un sistem de vedere în scopul de a produce în ascultător neliniştea metafizică urmând să provoace înaintea oricărei organizaţiuni filosofice «trăirea problemelor», «experienţa», «aventura». Când ceva i se pare nelămurit, profesorul îşi mărturiseşte nelămurirea, aşteaptă ca problema să rodească singură, să se dezlege de la sine. Învăţătorul porneşte de la conceptul de viaţă, socotită ca o dramă a umanităţii, ca suferinţă, şi-i scrutează finalitatea pe care o descoperă în mântuire (soteria) prin omenirea întreagă (simpatia). Aceste idei, puţin curente la Universitatea noastră de după răsboiu, puteau să atragă prin inedite, totuşi n-ar explica fanatismul ciracilor. Adevărul e că Nae Ionescu nu construia un sistem, ci propaga o acţiune, al cărei program rămânea mereu în alb. Din teoria «trăirii» el scoate invitaţia la «aventură»… Învăţătorul îi cheamă (pe studenţi n.n.) la Universitate spre a le ponegri filosofia contemplativă şi-i ia la braţ la redacţie spre a face cu ei «experienţe». El nu are personal şi principial nici o filosofie afară de aceia cuprinsă în hotărârea de a primi directive de la viaţă." În viziunea lui Călinescu, Nae Ionescu este un banal oportunist, dotat însă cu inteligenţă şi cultură: „Nae Ionescu e un sofist, un balcanic (n. Brăila), punându-şi oportunismul în termeni hegelieni şi diltheyeni,

de o inteligenţă şi de o informaţie indiscutabile. Este un cabotin superior.”[102]

Acelaşi şoc cultural l-a produs Nae Ionescu şi în lumea universitară. Corpul profesoral constituit din urmaşii lui Titu Maiorescu l-a respins fără a-l înfrunta, ca filosofi, în mod public prin articole sau studii metafilosofice, comparative, de autolămurire. A existat un fel de „război rece” între cele două şcoli filosofice rivale, chiar dacă „temperatura” a crescut în anumite împrejurări, cum ar fi episodul legat de dezavuarea publică a „filosofiei mistice” de către Constantin Rădulescu-Motru, precum şi declanşarea unei dezbateri publice pe tema *filosofie ştiinţifică versus filosofie beletristică*[103]. Se ştie, şi faptul nu este lipsit de importanţă în ce priveşte atmosfera filosofică interbelică, că Rădulescu-Motru este cel care l-a

---

[102] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini şi până în prezent*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1941, pp. 866-867. Cum arată Ion Dur, care a surprins multiple corelaţii între gândirea filosofică de tinereţe a lui Noica şi prezenţa culturală şi jurnalistică a sa în publicaţiile timpului, George Călinescu a manifestat o pregnantă cecitate faţă de „invazia adolescenţilor” în cultură. A se vedea: Ion Dur, *Noica între dandysm şi mitul şcolii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1994, în mod special capitolul *Călinescu şi „invazia adolescenţilor”*, pp.44-56.

[103] Intenţiile lucrării de faţă nu îngăduie o evaluare a acestei polemici. O bibliografie minimală a dezbaterii publice *filosofie ştiinţifică vs. filosofie beletristică*, accesibilă fără efortul parcurgerii necesare a publicisticii interbelice, trebuie să cuprindă următoarele titluri: C. Rădulescu-Motru, *Învăţământul filosofic din România* şi *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice*, în vol. *Filosofie şi naţiune*, Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 2003, pp. 120-129 şi, respectiv, pp. 285-288; Mircea Vulcănescu, seria de articolele apărute în *Opere, 1, Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, ed. cit.: *Filosofie ştiinţifică*, *Universitate şi Ortodoxie*, pp. 309-319; *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, pp. 320-324; *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, pp. 382-387; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [I]. Note pentru un comentar,* pp. 388-403*; Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [II]*, pp. 404-414; *Gândirea filosofică a domnului Nae Ionescu [III]*, pp. 415-421; Constantin Schifirneţ, *C. Rădulescu-Motru, Viaţa şi faptele sale*, Bucureşti, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relaţiile cu Nae Ionescu*, şi Dora Mezdrea, *Nae Ionescu, Biografia*, Volumul III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5-88. Aceste din urmă lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual şi universitar al rivalităţii dintre „maiorescieni” şi naeionescieni”, inclusiv reacţiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum”, 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la articolele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii româneşti.

recomandat pe Nae Ionescu la catedră, considerându-l, într-un fel sau altul, discipol al său, mai ales că acesta îi preluase, într-o terminologie proprie, chiar o serie de convingeri filosofice: ideea că ființa umană este constituită dintr-un ansamblu de virtualități ce se realizează organic, ideea culturii ca actualizare a dispozițiilor sufletești, unitatea psihofizică a individului uman, personalitatea de vocație etc. Pe de altă parte, Nae Ionescu însuşi se considera continuatorul liniei adepților „realismului organic", „adică putința de a percepe realitatea potrivit cu legile şi logica viului, a vieții, şi nu împrumutându-i schemele rațiunii abstracte şi teoriilor de cabinet"[104], ilustrat, printre alții, de Kogălniceanu, Hasdeu, Eminescu, N. Iorga şi C. Rădulescu-Motru, care şi-au exercitat funcțiile creative ale minții plecând, cum va spune Noica, de la „materialul românesc de reflecție". Fără să insistăm pe această linie a unei organicități a gândirii filosofice româneşti şi a unei înrudiri de credințe filosofice între C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu şi „tânăra generație" – linie ce va trebui în viitor cercetată cu mijloacele profesionalizate – trebuie spus, cum remarca şi Mircea Vulcănescu, că ideile lui Rădulescu-Motru stau „în germene la temelia celor mai multe din teoriile d-lui Nae Ionescu"[105] şi că discipolul duce mai departe „gândul" maestrului său într-o direcție în care acesta îşi actualizează propriile potențialități.

Semnalăm, fără să insistăm, că viitorul cercetător al acestei probleme va trebui să lămurească, pe de o parte, conflictul şi rivalitatea *metafilosofică* dintre cele două şcoli şi, deopotrivă, complementaritatea, uneori chiar unitatea tematică şi metodologică, în *practica filosofică* efectivă a cercetărilor reflexive privind „fenomenul românesc".

Oricum, la nivel metafilosofic, conflictul dintre cele două paradigme era insurmontabil. Reprezentanții Şcolii lui Titu Maiorescu operau cu „experiența" în sens „realist", iar modelul lor de filosofie

---

[104] Dan Zamfirescu, *La început de drum*, în vol. *Nae Ionescu. Roza vânturilor*, ed. cit., p. 2.

[105] Mircea Vulcănescu, *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, în *Opere. 1. Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., p. 399.

era „ştiinţific”, gândit în acord cu datele ştiinţelor naturii şi în prelungirea cunoştinţelor ştiinţifice, în vreme ce naeionescienii operau cu „experienţa” în sens subiectivist, iar modelul lor atitudinal de filosofie era, cum remarca Nae Ionescu însuşi, mai aproape de artă şi de experienţele artistice.

Prezenţa filosofiei transcendentale a lui Kant era copleşitoare în gândirea maiorescienilor, în primul rând convingerea că după Kant preocupările de metafizică trebuie eliminate din câmpul reflecţiilor filosofice „serioase”. Într-un anumit fel, filosofia lor era orientată pozitivist în convingerea că ştiinţa produce cunoaştere în sensul autentic al cuvântului, în vreme ce filosofia trebuie să facă generalizări ale acestor cunoştinţe şi să le privească din perspectiva întregului. Această filosofie se făcea în numele unei umanităţi generice şi a unui subiect transcendental, privilegiind abstracţiile, logica, teoria cunoaşterii, filosofia ştiinţei, raţiunea şi gândirea discursivă. O astfel de filosofie intens raţionalizantă şi saturată de spiritul ştiinţei şi de credinţa în propria „ştiinţificitate”, secularizată şi de-a dreptul atee, nu putea să accepte că se poate filosofa în absenţa spiritului ştiinţific şi în răspăr cu acesta, că ideea de experienţă trimite la ceva intern, respectiv la individul concret, gândit psihologic, şi la identificarea trăirii cu gândirea ca activitate intenţională, la privilegierea descrierii stărilor de conştiinţă în dauna explicaţiilor cauzale, ori la minimalizarea gândirii discursive în favoarea intuiţiei nemijlocite, inclusiv la primatul individului, cu stările sale, în raport cu subiectul generic etc.

Maiorescienii erau, am putea spune, striviţi intelectual de prezenţa filosofiei lui Kant şi, mai ales, de gândirea neokantienilor, care respingeau ideea de cunoaştere metafizică în numele ştiinţei producătoare de cunoştinţe veritabile şi, cum arătam, privilegiau ideea unei filosofii orientate enciclopedic în jurul teoriei cunoaşterii. Cu astfel de convingeri filosofice, cum să admiţi că metafizica produce cunoştinţe absolute şi că ele îşi au originea în nevoia de acord cu tine însuţi? Cum să accepţi că la un curs de logică s-ar putea preda problema mântuirii, şi la cursurile de metafizică s-ar putea face trimiteri bibliografice la *Biblie*, la Părinţii capodocieni ori la alte resurse teologice răsăritene şi apusene? Gândirea lui Nae Ionescu era de-a dreptul scandaloasă, pentru că-l aşeza pe individ în centrul lumii

şi vorbea în numele trăirilor şi experienţelor sale religioase. Să vorbeşti *de la catedră* despre funcţia epistemologică a iubirii, să-i comentezi pe Sfinţii Părinţi şi să faci abstracţie de ştiinţă, să explici că obiectele fizice ale lumii sunt un produs al conştiinţei, era pentru toţi cei educaţi în spiritul ştiinţei o probă de obscurantism într-o lume secularizată.

Punerea individului, cu experienţa lui internă, în centrul lumii şi neglijarea tradiţiei filosofice a raţionalismului, a conştiinţei generice şi a subiectului transcendental erau, în ordinea filosofiei didactice, ceva cu totul inacceptabil chiar pentru C. Rădulescu-Motru, care gândea filosofia dintr-o dublă perspectivă: „Filosofia este ştiinţă şi poezie în acelaşi timp. Ca ştiinţă, ea are o dezvoltare liniară şi continuă. Soluţiile găsite marilor probleme, întrucât gândirea lor s-a făcut prin metode de cercetare ştiinţifică, se înşiră, legându-se între ele, într-o ordine unitară. Filosofia, ca ştiinţă, se dezvoltă ca şi oricare ştiinţă specială. Însă filosofia este şi poezie, prin aceea că ea îşi propune să treacă dincolo de datele experienţei şi să-şi aranjeze o lume de simboluri, în care sufletul omenesc să-şi afle concepţii mulţumitoare despre rostul său în lume şi în viaţă. Ca ştiinţă, ea este în serviciul dorinţei de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare; ca poezie, ea este în serviciul dorinţei de a împăca sufletul cu natura… În fiecare ţară, pe lângă filosofia ştiinţifică avem filosofia beletristică. Una eternă, dar rece; cealaltă efemeră, dar vie, fiindcă ţine seama de toate idiosincraziile temperamentului omenesc."[106]

În ciuda recunoaşterii acestei duble deschideri a filosofiei către ştiinţă şi poezie (artă), C. Rădulescu-Motru admitea în învăţământul superior *doar* linia „ştiinţifică" a filosofiei, fiind influenţat decisiv de modelul filosofiei didactice a maestrului său Titu Maiorescu, care considera că alături de ideea competenţei trebuie să troneze şi aceea a imparţialităţii. Profesorul *nu* trebuia să expună la catedră propriile preferinţe filosofice şi nici să predea opinii proprii ori ceea ce el însuşi a gândit şi cercetat despre un capitol sau altul al filosofiei.

Tot de pe poziţia acestei paradigme, Nicolae Bagdasar îi face lui Nae Ionescu, postum, un portret de-a dreptul demolator. De fapt,

[106] Constantin Rădulescu-Motru, *Învăţământul filosofic din România*, în vol. *Filosofie şi naţiune*, Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 2003, p. 121.

Bagdasar pare a fi singurul dintre maiorescieni care a respins paradigma filosofică în care s-a plasat Nae Ionescu, plecând de la o cercetare a cursurilor stenografiate, *Istoria logicii* (1941), *Metafizica I* (1942), *Logica I* (1943), *Metafizica II* (1944), apărute postum grație cunoscutului comitet de tipărire a operei lui Nae Ionescu. Din păcate, economia lucrării nu permite un comentariu al criticii lui Bagdasar şi, desigur, o critică a criticii. Pe scurt, N. Bagdasar după ce face o scurtă prezentare a biografiei lui Nae Ionescu, trece la o analiză caracterială şi filosofică, subliniind, pe de o parte, că Nae Ionescu era superficial şi nu avea competențele filosofice cerute unui profesor universitar care avea în sarcină predarea de cursuri în specialitatea logică şi metafizică. Pe de altă parte, Nae Ionescu avea structura sufletească a unui cabotin dornic să fie în prim-planul vieții publice, aplecare ce şi-o satisfăcea prin cultivarea paradoxului în filosofie: „Paradoxal şi sofistic, Nae Ionescu iubea cu pasiune acrobația intelectuală, jonglând dezinvolt cu ideile, sacrificând cu dragă inimă consecvența în gândire şi ideea politică fructuoasă. Ceea ce-l interesa pe el în primul rând nu era să afirme o idee mai fecundă sau mai veridică, ci una cât mai «originală», una care să frapeze, să-l singularizeze, pentru a-l face cât mai interesant şi a atrage atenția asupra lui. Lipsit de convingeri, el îşi schimba atitudinea, repudia cu uşurință o idee pe care o susținuse cu tărie în ajun, dacă aşa i se părea că îi şade mai bine."[107]

Riguros vorbind, critica lui N. Bagdasar este aproape imposibil de rezumat, din cel puțin două motive. Primul se referă la faptul că Bagdasar face o critică sterilă, pentru că nu-i opune filosofiei lui Nae Ionescu o altă filosofie aptă să răspundă mai bine întrebărilor şi provocărilor cursurilor lui Nae Ionescu. Al doilea motiv, în strânsă legătură cu primul, vizează lipsa de metodă a criticii lui Bagdasar. Acesta extrage din contextul cursurilor lui Nae Ionescu acele fraze care contravin propriilor sale convingeri filosofice şi pe care le combate folosind proceduri sofistice de tipul argumentului autorității ori ale adevărurilor filosofice „ştiute de toată lumea". În esență, textul

[107] Nicolae Bagdasar, *Opere II*, *Portrete*, Ediție îngrijită de Rodica Pandele şi Gh. Vlăduțescu. Prefață de Nicolae Bagdasar. Postfață şi note de Gh. Vlăduțescu, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, p. 94.

lui Bagdasar nu este o critică filosofică a filosofiei lui Nae Ionescu, ci un exercițiu retoric de respingere totală, în convingerea lui, a unei rătăciri intelectuale ce foloseşte în mod nelegitim filosofia şi vocabularul filosofiei pentru atingerea de ținte lumeşti, nefilosofice. Respingerea gândirii lui Nae Ionescu de către N. Bagdasar ilustrează ideea imposibilității dialogului între paradigme filosofice concurente şi întăreşte convingerea celor care susțin că în astfel de situații trebuie să acceptăm realitatea că filosofia se poate practica în configurații teoretic reciproc contradictorii.[108]

Revenind la firul inițial al argumentației privind reevaluarea valorilor întreprinsă de „tânăra generație", este limpede acum, după incursiunea în modelul de conştiință elaborat de Nae Ionescu, de ce ideea primatului gândirii pure, discursive, şi mitul iluminist al ştiinței generatoare de progres neîntrerupt, libertate, fericire individuală şi colectivă etc. sunt *respinse* de „tânăra generație" în numele noii înțelegeri a conştiinței, în care primează factorii atitudinali, trăirea actelor de conştiință şi cunoaşterea intuitivă nemijlocită, ce instituie alte valori-scop apte să fundeze noile practici culturale produse în Europa contemporană lor.

Mircea Vulcănescu, precum spuneam, un observator atent al prezenței publice a „tinerei generații", face un inventar exhaustiv al acestor valori pentru a ilustra primatul trăirii actelor de conştiință şi al cunoaşterii intuitive în raport cu logica cunoaşterii ştiințifice şi a „valorilor" gândirii discursive. Patru sunt, în opinia lui Vulcănescu, aceste valori: a) *setea de experiență* (aventura gândirii), „voința de încercare directă, înlăturarea opreliştilor rațiunii – aceste *idola temporis* ale veacului al XIX-lea"; b) *autenticitatea*, „voința de a fi aşa cum eşti, de a înlătura orice constrângere din afară, orice conformism nerecunoscut dinlăuntru"; c) *spiritualitatea*, „voința de a te depăşi, nevoia de absolut pe care tânărul o găseşte în sufletul său, cerința de veşnicie"; d) *tensiunea dramatică*, *tragismul*, *criza*, punctul crucial al experienței trăite de „tânăra generație", tensiune din care rezultă

[108] A se vedea: Mircea Flonta, *Stiluri de filosofare şi tradiții filosofice*, în *Cum recunoaştem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1998, pp. 11-32.

contrariile: tendința către realizarea de sine *versus* tendința de autodepășire, dorința de echilibru și de liniște interioară *versus* necontenita prefacere a vieții, dorința anarhică de libertate *versus* nevoia de disciplină severă. „De aici însă drumurile se despart. Căci, constatarea lucidă a tragismului duce pe unii la *negativism*, pe alții la *agonie*, pe alții la *disperare*. Ca să scape de disperare, unii se aruncă *orbește în acțiune*, pe când alții își *proclamă* cu pathos *disperarea*, căutând, în exprimare, o liniște, o adormire. Alții răspund acestei constatări cu o mișcare de *refuz*, de înăbușire voită a lucidității. E soluția *pesimismului eroic*, recomandată de unii. Alții își propun să-și reconstituie armătura interioară a sufletului printr-un act gratuit, prin *aderarea* voită la o anumită ideologie definită. Alții proclamă ideea unei *resemnări în istorie*, a unei renunțări la universalitate. Alții cer, mai precis, o *acțiune hotărâtă și fără iluzii*. Alții cred că *antinomia e inevitabilă și necesară* pentru zămislirea omului nou. Alții nu văd altă soluție decât *rugăciunea*. În sfârșit, alții încearcă să realizeze un *echilibru intelectual* al acestor divergențe. Cu aceasta însă unitatea generației se pulverizează în curente."[109]

Prin urmare, portretul psihologic (saturat de subiectivitate și de un prea-plin al trăirii actelor de conștiință) al „tinerei generații" cuprinde câteva cuvinte cheie – *sete de experiență*, *autenticitate*, *spiritualitate*, *tensiune dramatică*, *tragism*, *criză*, *negativism*, *agonie*, *disperare*, *acțiune*, *refuz*, *pesimism*, *aderare*, *resemnare*, *rugăciune*, *echilibru intelectual* –, extrase mai degrabă din registrul trăirilor tumultoase decât al gândirii calme și al valorilor stabile pe care Titu Maiorescu și urmașii lui, „bătrânii", doreau să le permanentizeze în cultura savantă românească încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În consecință, reevaluarea valorilor tradiției întreprinsă de „tânăra generație" are loc de pe platforma unei individualități tulburate de trăiri conflictuale ale stărilor de conștiință, altfel spus, de antinomii interioare, care alimentează și tema centrală a gândirii filosofice a „tinerei generații": problema individualității și a echilibrului spiritual.

---

[109] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație...*, ed. cit., pp. 70-71.

Disonanțele sufletești și cognitive care defineau profilul existențial al „tinerei generații" sunt tematizate filosofic cu precădere, în contextul determinării individualității culturii noastre și al încercării de autodefinire culturală și spirituală. Filosofia de tinerețe a lui C. Noica își are izvorul în acest proces general de reevaluare a valorilor tradiției și de căutare a unor noi căi de reconfigurare a poziției individului în universul spiritualității românești și al conștiinței de sine românești.

Acest program al reevaluării valorilor tradiției înscrie „tânăra generație" în tematica și în ritmul de prefacere prin care cultura europeană însăși trecea. În ordinea aderenței la aceleași valori europene, tradiționale și contemporane lor, „tânăra generație" românească aparține atât culturii românești, cât și, pe un plan mai general, fenomenului cultural european. Rădăcina tematică, problematică și metodologică a noii generații este de extracție europeană. Ea e sincronă cu luminile și umbrele, cu izbânzile culturale și intelectuale ale culturii europene, dar și cu marile ei rătăciri politice și intelectuale care au eșuat în tranșeele deschise de cel de-al Doilea Război Mondial.

Trebuie să reținem că, în ordine general culturală, valoarea care unifica atunci Europa era o *identitate de înțeles între națiune*, *cultură* și *stat național*. Nu trebuie să trecem cu vederea faptul istoric incontestabil că în perioada interbelică, într-o nouă Europă dominată de state naționale apărute ca urmare a aplicării principiului naționalităților și al autodeterminării popoarelor, ideea că *între națiune și cultură există o relație de identitate* făcea parte din categoria lucrurilor de la sine înțelese și, prin urmare, în acest orizont precomprehensiv trebuie să plasăm actele noastre evaluative. Dacă nu luăm în considerare acest fapt elementar de *autopercepție general europeană* și dacă ne transferăm convingerile actuale, ce relaxează alianța identitară națiune-cultură până la opoziția dintre acești termeni – „cultura globală" e astăzi opusă națiunilor văzute ca fenomene localiste în curs de „desființare" –, atunci riscăm să ne vedem *doar* pe noi înșine în istorie, să afirmăm sau să negăm fapte ce țin de arbitrarul interpretărilor noastre, fundate pe prejudecata dogmatică: „Noi suntem cei buni." Ratăm, astfel, posibilitatea de a înțelege modurile *diferite* de a fi om în propria

istorie, prin transformarea istoriei umanității într-un imens proces politic în care verdictul este *antepronunțat*. Este ca şi cum am încerca să-i reproşăm lui Platon şi lui Aristotel, aşa cum deseori s-a întâmplat, de pe platforma marxismului dogmatic, că nu au luptat împotriva sclaviei şi inegalității şi că s-au situat pe poziția idealistă a claselor dominante.

De la această axiomă generală – culturile europene se percepeau pe ele însele ca individualități inconfundabile unite în jurul unor valori-cadru, aflate însă într-o competiție simbolică similară jocului de şah – trebuie să plecăm pentru a înțelege gândirea filosofică de tinerețe a lui Noica, cu precădere, tematizările în jurul spiritualității româneşti şi al *sensului* unei filosofii româneşti. În alte cuvinte, pe aceeaşi tablă de şah, numită Europa, toate culturile naționale se percepeau pe ele însele într-o competiție simbolică fiind preocupate să facă, prin forțe proprii, mutări care să slujească interesului de afirmare. Am putea spune că epoca interbelică a dus la cote paroxistice dorințele de afirmare națională prin cultură a tuturor popoarelor în întreaga Europă. Numai că războiul devastator ce a urmat, crimele şi suferințele pe care nimeni şi nimic nu le poate justifica au pus sub semnul întrebării ideea unui model cultural viabil fundat exclusiv pe alianța națiune-cultură.

Şi românii s-au înscris în acest joc de afirmare. De aici şi obsesia pentru descifrarea identității româneşti, a individualității şi, pe această bază, a „vertebrării României". Afirmarea specificității naționale era gândită, încă de la „bătrânul" Rădulescu-Motru, în termeni de destin individual şi colectiv (în *Timp şi destin* ori în *Etnicul românesc. Comunitatea de origine, limbă şi destin*). „Tânăra generație" considera că afirmarea spiritualității româneşti în lume este mesianică, întrucât noi posedăm un destin propriu în cadrul umanității noastre globale, pe care nimeni nu-l poate suplini: „… noi, românii, am putea îndeplini un anumit rol în apropierea şi dialogul între două sau trei lumi: Occidentul, Asia şi populațiile de tip arhaic."[110]

În viziunea „tinerei generații", cultura română poseda în *posibilitate* aceeaşi demnitate ontologică ca marile culturi ale lumii, *credință* fundată, paradoxal, nu pe realizările dobândite în formele

[110] Mircea Eliade, *Destinul culturii româneşti*, în vol. *Profetism românesc*, 2, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 128.

culte de expresie (performanţe individuale), ci pe tradiţia spirituală specifică formei răsăritene de creştinism, precum şi pe cultura ţărănească, tradiţională. Trebuie spus clar că aceste opţiuni valorice nu sunt conjuncturale, ci de prim-plan, în măsura în care ele sunt luate ca axiome de reconstrucţie general culturală. Obiectivele tinerei generaţii erau clare: cultura română trebuie aşezată pe ambele picioare şi, pe această bază, ea trebuie să-şi afirme valorile în lume, în beneficiul ei şi al umanităţii. Acesta este, pe scurt, idealul autorealizării individuale şi colective al reprezentanţilor „tinerei generaţii".

În concluzie, Nae Ionescu a produs, prin raportare la tradiţia maioresciană, o *remaniere* de profunzime a practicii filosofice din România, fapt subliniat de o serie de cercetări ale lui Viorel Cernica, de la care am preluat sugestia unei căi fenomenologice de interpretare.[111] Prezenţa gândirii sale a repoziţionat, pentru a folosi expresiile lui Theodor Adorno, raportul dintre „esoteric" şi „exoteric" în filosofie, ca rezultat al distincţiei dintre *interesul pentru filosofie*, ce se referă la înclinaţia naturală a omului de a produce reprezentări despre întregul lumii, şi *interesul filosofic*, ce vizează ţintele, generate de reflecţia metodică şi sistematică, pe care *expertul-filosof* vrea să le atingă. Cum arată Adorno, înclinaţia naturală a omului de a gândi, practica vieţii lui generatoare de cultură şi societare devin surse ale filosofării specializate, mai ales în situaţii de criză a conştiinţei, când aceasta se interoghează metodic asupra a ceea ce, mai înainte, părea a fi ceva de la sine înţeles. De aceea trebuie admis că, spre deosebire de

[111] Filosofia lui Nae Ionescu este analizată din perspectivă fenomenologică de Viorel Cernica în două contexte diferite de interpretare, dar unificate într-un program propriu de practică filosofică, numită de autor „fenomenologia situaţiilor existenţiale". Concepută iniţial ca instrument teoretic ce poate promova şi întemeia un criteriu de demarcaţie între ceea ce reprezintă un text filosofic prin comparaţie cu texte nefilosofice, dar care îşi revendică anumite caracteristice ale filosoficului, „fenomenologia situaţiilor existenţiale" a devenit cu timpul un instrument hermeneutic de lectură ce poate pune în evidenţă condiţia însăşi a filosofiei în unitatea ei cognitivă (tematică) şi diversitatea ei contextuală. A se vedea: Viorel Cernica, *Căutarea de sine şi chemările tradiţiei. Studii şi eseuri*, Mihai Dascal Editor, 2002, cap. *Metafizica lui Nae Ionescu şi ontologia nimicului*, pp. 107-128; Viorel Cernica, *Filosofia românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*, Ediţia a II-a, Iaşi, Institutul European, 2006, cap. *Nae Ionescu. Acţiunea metafizică sau aporia existenţei*, pp. 137-168.

problemele ştiinţifice, „problemele nu sunt descoperite de filosofi... filosofia îşi primeşte problemele din *afară*. Din această situaţie, filosofii au tras întotdeauna concluzia că filosofia ar fi o aptitudine naturală a oamenilor şi ar reprezenta satisfacerea unor nevoi metafizice fundamentate antropologic şi care, din această cauză, este de neînlăturat; dar chiar şi atunci când nu împărtăşim acest punct de vedere, trebuie să acceptăm că filosofia este o modalitate de a reacţiona la neliniştile adânci legate de orientarea noastră cotidiană în lume şi de a le prelucra. Cu ajutorul exemplelor istorice se poate arăta că, înainte de toate, rupturile cu tradiţiile culturale au fost cele care au pus în mişcare procesul de filosofare şi l-au constrâns să meargă înainte"[112].

Nae Ionescu a acutizat în cultura reflexivă românească tensiunea dintre „esoteric" şi „exoteric", în fond starea originară duală a filosofiei, fapt cu adânci consecinţe în planul creaţiei filosofice româneşti: „Tensiunea dintre interesul filosofic al *laicilor* şi interesul filosofic al *experţilor* însoţeşte filosofia, ca problemă internă, de la începuturile ei din antichitatea greacă. Filosofia nu s-a ocupat şi nu a intrat în controversă critică, mai mult sau mai puţin de bunăvoie şi mai mult sau mai puţin eficient, doar cu provocările venite *din afară* (exoterice), ci ea şi-a conceput propria menire şi ca o controversă cu sine însăşi, cu ceea ce venea *dinăuntru* (esoteric). Rolul dublu al filosofiei ca nonspecialitate şi ca specialitate, aşa cum este făcută această distincţie de către Adorno, poate fi urmărit de la începuturile diferenţierii ei în discipline separate şi de la fixarea ei terminologică în Academia platonică deja şi, încă mai pregnant, în *Lyceum*-ul lui Aristotel."[113]

Gândirea lui C. Noica s-a format în interiorul acestei paradigme subiectiviste de gândire pe care el însuşi o articulează mai bine în orizont metafilosofic. C. Noica va conduce într-o direcţie proprie modelul atitudinal al conştiinţei propus de Nae Ionescu, pe un aliniament *exclusiv* filosofic, în care practica efectivă se lărgeşte prin încorporarea „materialului românesc de reflecţie" şi prin raportarea lui permanentă la filosofia şi conştiinţa filosofică europeană.

---

[112] A se vedea: Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach (coordonatori), *Filosofie. Curs de bază,* Traducere din limba germană coordonată de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, p. 19

[113] Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach, *Op. cit.* p. 23.

Capitolul II

PROIECTUL UNEI FILOSOFII NEOCLASICE

1. Preliminarii. Unu-Multiplu şi vederea dinăuntru

Opera filosofică de tinereţe a lui Noica nu poate fi *înţeleasă* în absenţa contextului gândirii sale. Şi când spunem acest lucru nu privilegiem contextul în sens dogmatic, în maniera în care Karl Popper l-a criticat în mod îndreptăţit, ci în sensul în care, de pildă, Allan Janik şi Stephen Toulmin (ale căror sugestii metodologice le-am urmărit şi în înţelegerea izvoarelor gândirii lui Noica) au plasat gândirea lui Wittgenstein în lumea experimentelor intelectuale, culturale şi artistice vieneze, pentru a ilustra că „cearta partidelor", interpretarea germană *versus* interpretarea anglo-saxonă, plecând de la false premise, se aflau împreună în eroare.[114]

Chiar dacă Noica uimeşte astăzi prin singularitatea sa, rădăcinile sale filosofice se află în cultura interbelică şi în variatele provocări ale acelui moment istoric, cum subliniam, în interiorul cotiturii subiectiviste înfăptuite de Nae Ionescu în practica filosofică românească şi în programul (re)construcţiei culturale a „tinerei generaţii". Mai mult decât atât, în epocă, Noica era perceput ca făcând parte dintr-un anumit grup ce cultiva o direcţie distinctă în orientarea către „spiritualitate" a „tinerei generaţii". Mircea Vulcănescu, în articolul *Spiritualitate*, asupra căruia vom reveni pe larg, identifică, într-o încercare de dicţionar, o anumită tipologie de grup în folosirea termenului „spiritualitate": „Un al treilea grup în care predomină sensul cultural al termenului (spiritualitate n.n.) e constituit de cei care cred în *idealul cultural neoclasic*, umanist,

---

[114] Allan Janik şi Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, Traducere şi note de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998. Autorii propun o alternativă de înţelegere la ideile cuprinse în *Tractatus logico-philosophicus*, opusă interpretărilor logiciste venite pe filiera lui Russell, printr-o analiză contextuală rezultată din punerea în conexiune a mai multor date: „(1) dezvoltarea socială şi politică, (2) ţelurile generale şi preocupările în diferite domenii ale artei şi ştiinţei de atunci, (3) atitudinea personală a lui Wittgenstein faţă de probleme ale moralităţii şi valorilor, (4) problemele filosofiei, aşa cum au fost ele înţelese în Viena şi aşa cum le-a conceput probabil Wittgenstein însuşi când a început cercetările al căror produs final a fost *Tractatus*-ul"; pp. 19–20.

universalist, echilibrat, spiritualist. Opuşi deopotrivă marxismului, întemeiat pe clasă, şi naţionalismului, întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referinţă e constituită din omenirea întreagă, aceştia se deosebesc, în special, de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric; iar de naţionalism, în special, se deosebesc, prin idealismul lor, opus realismului acestora… În acest grup întâlnim pe Dan Botta, Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian şi Constantin Noica, de acord cu înaintaşii lor Tudor Vianu şi Camil Petrescu, şi poate chiar cu Şerban Cioculescu…”[115]

Existenţa unui spirit neoclasic în cultura (filosofică) românească este surprinsă şi de către Petru Comarnescu în cuvintele: „Un curent neoclasic *sintetizând revoluţia sensibilităţii cu liniştea prin raţiune şi metodă tehnică*… înseninând atmosfera aceasta de căutare sensibilă.”[116]

Noica a fost, fără nici o îndoială, *filosoful* „tinerei generaţii”. Aşa a fost perceput de către toţii reprezentanţii de vârf ai „tinerei generaţii”, inclusiv de Vulcănescu, filosof la rândul său, de viziune creştină şi orientare enciclopedică, de Mircea Eliade, perceput *şi* ca filosof, ori de Emil Cioran, care a debutat ca filosof-eseist. Există, cum se va vedea, argumente care ne constrâng să admitem că acest mod de a-l înţelege pe Noica este şi astăzi în întregime corect.

Spre deosebire de toţi ceilalţi reprezentaţi de vârf ai „tinerei generaţii”, care aveau, fără excepţie, pe lângă specialităţile de bază în care activau *şi* o formaţie filosofică – remarcându-se deseori în spaţiul public ca filosofi[117] – *doar* Noica era perceput ca filosoful generaţiei prin faptul că *toate* actele sale intelectuale şi culturale publice erau

---

[115] Mircea Vulcănescu, *Spiritualitate*, în Opere I. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit., pp. 22-23.

[116] Petru Comarnescu, *Caracteristicile „tinerei generaţii” româneşti*, apud Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie*, ed. cit., p. 85.

[117] Aşa cum argumentează Dora Mezdrea, invocând temeiuri istorice şi tipologice, din Şcoala de filosofie a lui Nae Ionescu fac parte douăzeci de reprezentanţi de vârf ai culturii interbelice româneşti, intelectuali-filosofi marea majoritate, prezenţe vii în spaţiul cultural, public, artistic, ştiinţific şi universitar românesc: Sandu Tudor, Paul Sterian, G. Racoveanu, Pavel Costin Deleanu, Arşavir Acterian, Petru Manoliu, Jeni Acterian, Alice Botez, Axente Sever Popovici, Octav Onicescu, Gr. C. Moisil, Vasile Băncilă, Constantin Floru, Mircea Vulcănescu, Dumitru Cristian Amzăr, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Ciora, Mihai Şora, Alexandru Dragomir. A se vedea: Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia,* Volumul 4, Brăila, Editura Istros – Muzeul Brăilei, 2005, cap. *Moştenirea spirituală. Şcoala de filosofie Nae Ionescu*, pp. 464-565.

expresia asumării punctului de vedere filosofic. Ideea *primatul filosofiei* în analiza oricăror fenomene de cultură şi spiritualitate făcea din Noica filosoful „tinerei generaţii". Aşa era perceput de toţi, inclusiv de Mircea Eliade[118]. Noica şi-a dobândit statutul de filosof, întrucât toate consideraţiile sale intelectuale erau raportate continuu la unitate, la general şi universal, la investigarea modului în care Unul şi Multiplul sunt, în acelaşi timp, în unitate şi diferenţiere, şi a modului în care *toate* lucrurile şi faptele lumii se adecvează acestei dualităţii formale. În numele generaţiei şi al valorilor acesteia, Noica întreprinde o critică *filosofică* a culturii universale şi româneşti, o reevaluarea a valorilor tradiţiei, cu accent pe valorile-scop, şi a simbolurilor intelectuale şi morale ale acestei tradiţii.

Cotitura filosofică înfăptuită de Nae Ionescu în gândirea românească, remodelarea filosofică a conştiinţei (prin ceea ce am numit „model atitudinal") a dat roade. „Lucrarea (opera) lui Nae Ionescu a avut mai degrabă un sens paideic în cultura română interbelică. Într-un fel, însăşi publicarea de către foştii săi studenţi a cursurilor ţinute de el… este semnul unei *paidéia*, căci numai cei care se recunosc ca urmaşi ai unui program iniţiatic-cultural de însuşire a învăţăturii unui maestru, ca membri ai unei şcoli patronate de un învăţător ce exprimă însăşi condiţia programului, pot comite acest gest. Măsura în care el a lucrat efectiv la formarea filosofilor reprezentativi, la un moment dat, pentru elita tânără din România interbelică, trebuie judecat, desigur, nu doar de la ceea ce filosofii în cauză declară, ci mai ales de la ceea ce opera lor, aşezată alături de a maestrului, poate confirma relativ la programul paideic."[119] Noica, prin ataşamentul faţă de acest model al conştiinţei, aparţine fără îndoială Şcolii lui Nae Ionescu. Cu siguranţă însă, Noica nu este un

[118] Faptul este remarcat şi la maturitate de Mircea Eliade, într-o scrisoare adresată lui Noica, în care îşi exprimă impresiile despre lucrarea *Despărţirea de Goethe*: „… sunt pagini esenţiale pentru biografia ta spirituală, căci scriitorul înţelege cum judecă un gânditor convins (pe bună dreptate?) de primatul filosofiei. A se vedea: Mircea Eliade, *Europa, Asia, America. Corespondenţă*, Volumul al II-lea, I–P, Bucureşti, Editura Humanitas, Cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei de Mircea Handoca, 1999, *Scrisori către Noica*, p. 402.

[119] Viorel Cernica, *Filosofia românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*, ed. cit., p. 138.

epigon, cum nu sunt nici Vulcănescu, Eliade ori Cioran, pentru a lua doar exemplele de vârf, întrucât, în multe privințe, au condus într-o direcție proprie modelul de filosofare naeionescian, cum vom vedea mai încolo, chiar împotriva filosofiei şi a convingerilor filosofico-religioase ale lui Nae Ionescu.

Revenind, modelul de conştiință cu care a plecat Noica în drumul său filosofic își are originea în datele hotărnicite de Nae Ionescu: înțelegerea lui *res cogitans* ca trăire, şi nu ca „ființă rațională generică", individualitatea ca întreg şi înțelegerea acesteia ca viață trăită în conştiință, unitatea organică de manifestare ca totalitate vie a conştiinței, înțelegerea conştiinței ca activitate producătoare de sens, şi nu ca reflectare pasivă, primatul datelor conştiinței în orice act de filosofare, convingerea că filosofia ca metafizică se îngrijeşte de stabilirea raportului de echilibru om–lume etc. Dar direcția spre care s-a îndreptat îi aparține *în exclusivitate* lui Noica.

Vom numi acest model noetic şi hermeneutic de conştiință orientat către originar cu expresia: *vederea dinăuntru a individului*: „Gândirea filosofică e gândirea unui raport: raportul dintre om şi lume. Dar ce fel de raport? Un raport de echilibru. Şi cum e acel echilibru? Unul cald, de prietenie. Şi la ce duce experiența prieteniei? La intimitate. La cunoaşterea dinăuntru."[120]

C. Noica consideră, pe urmele maestrul său Nae Ionescu, că actul de filosofare începe de la cea mai importantă întâlnire, pe care o reia cotidian fiecare dintre noi, întâlnirea zilnică cu tine însuți şi, prin intermediul ei, cu ceilalți, continuu, până la moarte. Întâlnirea e în primul rând existențială şi mai apoi, pe acest temei, de cunoaştere şi autocunoaştere. Putința de a te frecventa pe tine însuți este, desigur, naturală, dar transformarea ei în act reflexiv ține de filosofie. Cunoaşterea de sine reprezintă sarcina fundamentală a filosofiei, căci numai prin mijlocirea ei avem acces la lumea propriilor adâncimi. Există în noi ceva mai adânc –, citându-l pe Augustin, maxima preferată a lui Noica – decât suntem noi înşine. Eul nostru poartă cu sine şi în sine ceva mai adânc.

[120] Constantin Noica, *Un înțeles pentru gândirea filosofică*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ed. cit., p. 346.

Ce este acel lucru pe care-l avem în noi, pe care-l purtăm fără să-l ştim în întregime, dar la care avem acces nemijlocit prin noi înşine? Aici, în această întrebare, vom găsi unul dintre punctele cheie ale programului filosofiei noiciene ce poate fi caracterizat, cu precizările de rigoare, drept „fenomenologic". Plecăm de la eul individual în lume, într-o aventură care este *doar* a noastră, pentru a ne reîntoarce la el. Drumul acesta trebuie să-l facem singuri, căci nimeni nu ne poate suplini. Este drumul vieții şi al morții pe care singuri îl străbatem. Încă de pe acum, din perioada primilor paşi fermi în gândirea reflexivă, Noica propune modelul existențial al solitudinii şi al filosofiei în cerc. Este modelul de viață al oricărui animal metafizic – căutarea în eul individual a sinelui general şi universal. Putem trece prin aceste cercuri ale subiectivității individuale cu metodă, cu calm şi linişte. Eul individual, existențial, trebuie subordonat acestei căutări. Nimic nu valorează mai mult în viață. Toate celelalte activități nu au potențialul acesta de deschidere către sine, către ceea ce e mai adânc în tine însuți şi, pe această bază, către celălalt.

Programul filosofic al lui Noica porneşte de la individual, de la existența proprie, de la ceea ce îți este dat *doar* ție în mod nemijlocit în planul conştiinței şi de la care trebuie să pleci în lumea sinelui individual pentru a te reîntoarce îmbogățit cu experiența călătoriei. Există, aşadar, un urcuş al individului către sine, pentru a descoperi şi experimenta ceea ce este mai adânc în el decât propriul eu. Filosofia lui Noica este una a urcuşului, a scării. Nu întâmplător, pornind de la magistrul său Nae Ionescu, îl aminteşte continuu pe Ioan Scărarul[121]. Noica este, într-un anumit fel, „scărarul" filosofiei româneşti. Eul individual este înfăşurat în mai multe învelişuri existențiale, un fel de trepte pentru cugetare şi descriere „fenomenologică", pe care le poți parcurge treptat pe măsură ce întreprinzi „călătoria" în lumea propriilor ascunzişuri ale sufletului. Cu ce începe acest urcuş către tine însuți? Desigur, cu prima înfăşurare a eului individual, care este cel contextual: sexul, familia, neamul, cultura şi timpul istoric în care te-

[121] A se vedea: *Filocalia, Volumul IX*, *Sfântul Ioan Scărarul Ava Dorotei*, Traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002.

ai născut etc., determinații locale şi temporale care sunt parte din tine. Când filosofezi, o faci din locul în care te afli şi cu timpul tău cu tot. Locul şi timpul nu sunt exterioare filosofării, ci părți constitutive ale ei. Se filosofează cu locul şi cu timpul împreună, cu elementele de context care ți s-au dat şi pe care nu le-ai ales prin decizie proprie.

Dar a filosofa nu mai este o treabă strict individuală. Principala grijă, de această dată, primul drum care trebuie parcurs este să înveți să filosofezi odată cu cei care au filosofat. Adică să frecventezi istoria filosofiei, să vezi problemele şi tehnicile implicate în căutarea ta şi în răspunsul tău, confruntându-te cu conştiințele obiectivate în scrierile filosofilor înşişi. Plecând de la Nae Ionescu, de la filosofia interiorității, a subiectivității şi individualității, fundată pe conceptul sincretic de conştiință, Noica îşi propune, încă de pe acum, o reevaluare a gândirii filosofice europene şi, pe această bază, a valorilor existente în cultura reflexivă românească, printr-o reîntoarcere la *originaritatea filosofiei*, la actele întemeietoare de gândire şi de conştiință filosofice. În paralel, Noica va întreprinde şi o analiză istorico-critică a *răspunsurilor-standard* la provocările filosofiei, răspunsuri în care sunt implicați atât marii filosofi ai lumii, cât şi culturile europene cu tradiție în domeniu. Pe această bază de convingeri şi căutări existențiale se fundează programul neoclasic al gândirii lui Noica, în care încorporează şi „materialului românesc de reflecție”.

În ce sens putem vorbi despre un program neoclasic de gândire filosofică la Noica, în perioada tinereții sale, în condițiile în care termenul „clasic” din compunerea cuvântului „neoclasic” este un concept ambiguu prin chiar deschiderea sa dublă, normativă şi istorică, imposibil de prins într-o definiție, „neoclasicismul” fiind, cum se ştie, un concept al istoriei artei? Soluția convenabilă, în contextul lucrării de față, ne este sugerată de interpretarea hermeneutică a tradiției, inclusiv a „clasicului”, în ceea ce Gadamer numeşte cu expresia conştiința interpretativă a coapartenenței subiectului la tradiție şi a tradiției la subiect: „… clasicul este o categorie istorică veritabilă prin faptul că denumeşte mai mult decât o epocă sau un concept istoric de stil… Nu denumeşte o calitate atribuibilă unor fenomene istorice determinate, ci o modalitate eminentă a ființei istorice, avantajul istoric al păstrării ce permite ființa a ceva adevărat într-o păstrare mereu reînnoită. Judecata de

valoare prin care un lucru este considerat clasic nu a fost suprimată în realitate de reflecția istorică şi critică a acesteia la adresa tuturor construcțiilor teleologice privitoare la mersul istoriei, aşa cum încearcă să ne facă să credem gândirea istorică. Judecata axiologică implicată în conceptul clasicului dobândeşte mai curând prin această critică o nouă legitimare, legitimitatea sa propriu-zisă; clasic este ceea ce rezistă criticii istorice pentru dominația sa istorică, forță constrângătoare a valabilității sale care se transmite şi se conservă pe sine, precede întreaga reflecție istorică şi supraviețuieşte în cadrul acesteia."[122]

Dacă admitem accepția „clasicului" în înțeles gadamerian, „neoclasic", în contextul filosofic de față, ar putea însemna modalitatea de repoziționare a gândirii, într-un anumit moment istoric, către scrutarea „clasicului" filosofiei, a *originarului normativ* al ei, cu alte cuvinte, a tematiza, într-o conştiință individuală, datele inițiale ale filosofiei europene ce-şi au rădăcina în problematica Unu–Multiplu, pe care gândirea greacă a pus-o odată cu Thales şi a „clasicizat-o" odată cu Platon: „Platon, cu a cărui gândire începe metafizica, concepe ființarea ca atare, adică ființa ființării, ca Idee. Ideile sunt, de fiecare dată, Unul în raport cu Multiplul. Acesta se face văzut abia în lumina lor şi, apărând astfel, abia acum *este*."[123]

Cum se remarcă, expresia „gândire neoclasică" nu este lipsită de ambiguități, întrucât *orice* gândire filosofică ce tematizează problematica originară a filosofiei, Unu–Multiplu – pe care o putem numi „clasică" doar într-un sens normativ – ar trebui considerată „neoclasică". Prin urmare, „gândire neoclasică" decupează mai degrabă o *tipologie* a gândirii filosofice, fiind vorba despre reflecția orientată metafizic, prin asumări explicite, către desluşirea raportului între Unu şi Multiplu. Plasarea gândirii lui Noica în contextul acestei tipologii presupune o dublă raportare. Pe de o parte, Noica face parte din familia filosofilor-metafizicieni între care există afinități comune pe temeiul actelor de filosofare îndreptate către scrutarea datelor originare, „clasice", ale filosofiei. Dacă îl raportăm pe Noica la această familie de gânditori

[122] Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 220.

[123] Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, Traducere din germană de Ionel Zamfir şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, p. 39.

„neoclasici”, tipologie ce face abstracție de diversele contexte în care se practică efectiv filosofia, atunci în prim-plan se află mai degrabă o relație de incluziune. Dacă îl raportăm pe Noica la contextul filosofiei româneşti, atunci expresia „gânditor neoclasic” implică mai degrabă o relație de identificare. Noica aparține, aşadar, simultan filosofiei universale (printr-o relație de incluziune) şi filosofiei româneşti (printr-o relație de identificare). În schimb, particularitatea filosofiei sale din tinerețe derivă din metoda gândirii sale.

Noica va filosofa cu datele „clasice” ale gândirii filosofice înseşi (date concepute de vechii greci într-o relație de identitate cu problematica Unu–Multiplu), dar de pe pozițiile modelului noetic de conştiință al *vederii dinăuntru a individului*, care repoziționează ontologicul (metafizicul)[124] în funcție de spirit şi spiritualitate: „Orice activitate spirituală, faptul de cultură în genere, până chiar ştiința, toate au azi trăsătura aceasta de a fi mărturisitoare, de a explica spiritul, de a-i indica puterile şi firea. Factori de subiectivitate, dimensiuni noi, ținând de spiritul care cunoaşte, se introduc… în spațiul lumii din afară. Se creează o nouă intimitate între spirit şi lume, iar sentimentul acestei intimități dă spiritului conştiința că se poate întoarce fără grijă în sine; că principala sa îndeletnicire e să se expliciteze, să se destăinuiască pe sine.”[125]

Prin urmare, atunci când vorbim despre filosofie la Noica, fără alte precizări, trebuie să avem în vedere problema Unu–Multiplu, în traducerea lui Noica, relația om–lume. Axioma de construcție filosofică a lui Noica în această perioadă timpurie poate fi acum exprimată simplu: ordinea spiritului, a minții individuale neliniştite,

---

[124] Pe parcursul întregii noastre lucrări, termenul „metafizică” este sinonim cu termenul „ontologie”, în spiritul filosofiei noiciene de tinerețe, întrucât Noica însuşi îi asimilează în mod voit. Termenii[:] „filosofie”, „ontologie”, „metafizică” sunt gândiți de Noica în indistincție, pentru a se delimita, probabil, şi de distincțiile deseori scolastice ale maiorescienilor, ce respingeau metafizica în numele „filosofiei ştiințifice”, convinşi fiind că se poate practica filosofia fără angajamente metafizice şi religioase. Metafizica, văzută ca teorie a transcendenței, şi ontologia, ca teorie a ființei, sunt asimilate de Noica în modelul Unu–Multiplu al conştiinței, în calitatea lor de nucleu către care se îndreaptă actul de filosofare apt să producă acordul între conştiința individuală şi lume.

[125] Constantin Noica, *Veac al omului viu*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ed. cit., p. 237.

poziționate filosofic, este ordinea lucrurilor; a gândi după unitate înseamnă a scruta originarul, adică gândirea însăşi (expresivitatea gândirii) şi ordinea interioară ei şi, plecând de aici, a încerca să arăți care este raportul om–lume şi cum se poate stabili un echilibru al acestui raport. Gândirea „urcă”, astfel, către sine de la consecințe la condiții de posibilitate, prin descrieri succesive ale multiplului ei, care o fac să fie prezentă ca întreg concomitent în toate punctele în care se manifestă ca viață. Filosofia, oricât de abstractă ar fi, este legată de viață pentru că, în ultimă instanță, ea este viață prezentă în conştiința de sine a unui individ constrâns continuu de propria libertate spirituală să ia decizii cu privire la sine şi la lume. Prin urmare, viața ca binom al precarității şi perenității, prezentă în conştiința individuală, produce cu necesitate imbolduri de căutare a echilibrului existențial, adică filosofie. Întru lămurirea acestor doi poli ai vieții, precaritate versus perenitate, s-a născut actul filosofării ca act existențial coextensiv firii omeneşti reflexive.

Termenul prim al reconstrucției este conştiința vie a individului neîmpăcat cu sine, scopul este dobândirea echilibrului spiritual prin raportarea acestuia la generalitate şi universalitate (reconstrucția lăuntrică a omului), iar instrumentul de realizare constă în proiectul unei noi metafizici, în fapt, o reinterpretare din perspectiva spiritului a dualității formale Unu–Multiplu, nucleul problematicii filosofice dintotdeauna.

Revenind, putem vorbi în spiritul filosofiei lui Noica, cel puțin în privința scrierilor timpurii, despre un program neoclasic al filosofiei sale, dacă avem în vedere *şi* un cerc hermeneutic format de acele teme şi întrebări la care nu putem avea *principial* răspunsuri în absența propriilor răspunsuri. În circumferința acestui cerc hermeneutic trebuie să plasăm şi filosofia identitară a lui Noica, într-o întrebare simplă aflată pe buzele „tinerei generații”: suntem capabili, ca români, posesori de spiritualitate colectivă, să producem opere individuale care să aibă mesaj pentru toți oamenii? În alți termeni, putem produce opere individuale astfel încât oamenii de pretutindeni să poată vedea lumea, ca întreg, din perspectiva punctului de vedere românesc?

**

Pe acest teren ontologic „clasic” legat de tematizarea binomului Unu–Multiplu trebuie plasat programul neoclasic al filosofiei lui

Noica din tinerețea sa, ce constă, cum arătam, într-o reconstrucție metafizică a temei originare a filosofiei Unu–Multiplu din perspectiva spiritului şi în contextul modelului de conştiință „fenomenologic" al *vederii dinăuntru a individului*. În alte cuvinte, plasarea dezbaterilor metafizice generate de dualitatea formală Unu–Multiplu în *interiorul conştiinței individuale* (formă de viață a spiritului) este marca neoclasică a filosofiei lui Noica şi principala sa contribuție filosofică în universul gândirii interbelice.

Acest fapt a produs o *lărgire* a dezbaterilor istorice care au coagulat gândirea filosofică europeană în jurul ei înseşi, întrucât actul filosofării are loc în conştiința activă şi ordonatoare a individului, ceea ce permite scrutarea unui traseu de cunoaştere ontologică în care universalul este dat în mod potențial în individual, cu individual cu tot, şi reconstruit plecând de la datele individualului însuşi. Pentru Noica, universalul este construit în cercul conştiinței individuale, în multiplele ei înfăşurări, fiind adus la ființă prin creație, adică în încorporarea datelor acesteia în fapte de gândire şi de cultură. Producerea universalului în fapte culturale şi de comportament nu este o „fatalitate", căci trecerea de la posibilitate la realitate implică o anumită stare a conştiinței. În producerea lui sunt implicate voința, acte şi gesturi de conştiință individuale asumate, riscuri, aventuri sufleteşti şi spirituale, o trăire vie a conştiinței exteriorizată în fapte. Pe scurt, „neoclasicism", în acest context noician, înseamnă reconstrucția temei Unu–Multiplu în interiorul subiectivității individuale, „cucerirea" universalului prin creație, *producerea noului*. Toate aceste convingeri l-au determinat pe Noica să respingă fetişul filosofic al abstracțiilor şi al comentariului *despre*, atât de des practicate de reprezentanții şcolii maioresciene.

Articolul programatic al acestui proiect neoclasic, de repunere în discuție a temei originare a filosofiei, Unu–Multiplu, în contextul *vederii dinăuntru a individului*, este asumat explicit în 1943, ca o contribuție personală la inițiativa grupului „Criterion" de a elabora un dicționar de termeni metafizici. Articolul se intitulează simplu, *Unu şi Multiplu* [126], şi indică, aşa cum arătam, *sensul* programului

[126] Constantin Noica, *Unu şi Multiplu*, în vol. *Echilibru*…, pp. 318–328.

filosofic neoclasic al lui Noica. Din acest articol ne dăm seama că pentru Noica, după cum mai precizam, filosofia se identifică cu ontologia şi cu metafizica. În alte cuvinte, fără alte menţionări, ontologia şi metafizica sunt nume pentru actul de filosofare în genere.

Înainte de a face o prezentare sumară a acestui articol, se impun trei precizări importante. În primul rând, faptul că spaţiul şi scopul lucrării de faţă nu permit o evaluare a modului în care Noica se raportează critic la Platon şi la celebrele aporii legate de Unu–Multiplu, aşa cum apar ele în dialogul *Parmenide*[127], cum se ştie, o provocare filosofică generică pentru orice metafizician. Cercetătorii gândirii lui Noica ar putea avea aici un bogat material de reflecţie comparativă, mai ales că Noica face incursiuni argumentative, pentru a-şi susţine punctul de vedere, şi asupra gândirii altor filosofi reprezentativi, Aristotel, Thoma D'Aquino etc. Remarcăm doar în treacăt că spre deosebire de aporetica lui Platon din *Parmenide*, în care problematica Unu–Multiplu este privită „conţinutist", în context ontologic, corelând-o cu faptul de a fi[128], Noica are în vedere doar structura formală a raportului, posibilitatea de combinări logice în interiorul acestui binom.

Cea de a doua observaţie se referă la faptul că *întreaga* lui filosofie poate fi interpretată din perspectiva dualităţii metafizice Unu–Multiplu. Tema străbate inclusiv *Tratatul de ontologie*, mai ales capitolul *Fiinţa de a două instanţă. Elementul*, chiar şi o serie de articole adunate în perioada maturităţii lui Noica, din volumul

---

[127] A se vedea: Platon, *Opere VI*, *Parmenide*, traducere de Sorin Vieru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, în mod special [fr.] 136a–165e, în care Platon pune în contrast logic cele opt aporii (ipoteze) programatice pentru orice metafizică a Unului şi Multiplului, pp. 95–137. O analiză şi o evaluare în context vechi grecesc a aporeticii platonice legate de Unu–Multiplu o propune Gheorghe Vlăduţescu în *Fundamentele greceşti ale metafizicii moderne*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009, în mod special în cap. I, *Paradoxal şi aporetic*, pp. 9–36, şi în vol. *Ontologie şi metafizică la greci. Platon*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Marea tăietură*, pp. 94–135.

[128] A se vedea şi sistematizarea propusă de Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Bucureşti, Editura Paideia, pp. 539–542.

Modelul cultural european[129], ultima carte scrisă şi încheiată de filosof, la care vom face referinţe ample în capitolul destinat analizei întemeierii ontologice a culturii şi, prin consecinţă, a „spiritualităţii româneşti". Cum lucrarea de faţă şi-a propus o serie de obiective precise, nu vom face o analiză comparativă a modului în care tema Unu–Multiplu apare în mai multe lucrări deodată şi în etape diferite ale creaţiei lui C. Noica.

A treia precizare are în vedere faptul că nu vom face referiri la „varianta neutrală" de interpretare la dialogul *Parmenide* pe care Noica o face în *Notă despre structura dialogului* [130], ce însoţeşte traducerea lui Sorin Vieru. Recomandăm cititorului articolul lămuritor al lui Alexander Baumgarten, care pune faţă în faţă textul acestui dialog cu interpretarea lui Noica, pentru a tematiza ideea de structură generativă de modele ontologice produsă de tensiunea comprehensivă între Unu şi Multiplu, recognoscibilă, într-un fel sau altul, în diverse scrieri ale lui Noica[131].

Revenind, în articolul amintit, Noica propune iniţial câteva distincţii preliminare şi, pe această bază, analizează contextele de apariţie a „dualităţii metafizice fundamentale" Unu–Multiplu.

În primul rând, precizează Noica, Unu–Multiplu sunt termenii fundamentali *formali* ai metafizicii, alături de identitate şi alteritate, tot şi parte, structură, şi trebuie distinşi de termeni fundamentali legaţi de *conţinut*: fiinţă şi nefiinţă, substanţă şi accident, devenire. În al doilea rând, Unu–Multiplu nu trebuie confundat cu dualitatea derivată, „unitate şi pluralitate", căci „prin degradare Unu poate deveni unitate; dar problemele unităţii sunt diferite de ale Unului. Unitatea e, pe de o parte, *repetabilă*, dacă e concepută matematic, sau *individuală*, dacă e concepută organic"[132]. În al treilea rând, pentru a vorbi despre Unu

[129] A se vedea: *Modelul cultural european*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, în mod special eseul *Tabloul schematic al culturilor*, în care Noica reia, fără schimbări semnificative, schema formală a raportului Unu–Multiplu din articolul apărut în 1943, *Unu şi Multiplu*.

[130] Constantin Noica, *Notă despre structura dialogului*, în Platon, *Opere VI*, ed. cit., pp. 74–80.

[131] Alexander Baumgarten, *Structura generativă a ipotezelor dialogului „Parmenide", pornind de la o interpretare a lui Constantin Noica*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, ed. cit., pp. 469–482.

[132] Constantin Noica, *Unu şi Multiplu*, în vol. *Echilibru*…, p. 318.

trebuie să avem în vedere formele lui de apariţie, care ni se prezintă în cinci moduri: „1. Unu – şi Multiplu realizat din repetiţia lui; 2. Unu – şi Multiplu prin variaţia lui; 3. Unu – şi regăsirea lui în Multiplu; 4. Unu şi Multiplu; 5. Unu multiplu."[133]

Prin urmare, Unul este o condiţie de posibilitate a gândirii, în sensul că îi asigură acesteia coerenţa cu sine şi scopul către care tinde şi, în această calitate, se identifică cu Absolutul.

Fiecare dintre aceste cinci ipostaze spun ceva *diferit* despre Unu sau, parafrazându-l pe Aristotel, despre Unu se poate vorbi în mai multe feluri. Primele două ipostaze ale Unului sunt, în viziunea lui Noica, degradate prin invazia pluralităţii. Unu îşi pierde condiţia sa de Unu în unitate, devenind pluralitate, în două sensuri: în primul sens este *repetat* ca unitate, aşa cum se întâmplă în matematică; în al doilea sens este *alcătuit din mai multe elemente*, ca în variaţiile muzicale. Prin urmare, în aceste două ipostaze Unul este invadat de pluralitate şi-şi pierde caracteristica sa de *unicitate.* În cel de-al treilea caz, de „degradare", Unu şi regăsirea lui în Multiplu ţin de o întrepătrundere a celor două entităţi şi, prin urmare, Unu decade în unitate. Aici încadrează Noica unitatea organică, individuală, organizată ca un întreg, ca expresie singulară a unei anumite pluralităţi. Unu devine unitate în dublu sens: ca *unitate* existentă în clasa individualităţilor, dar şi ca *individualitate* propriu-zisă, ca sine individual diferit de Unu. În condiţiile în care Unu şi Multiplu ar fi gândite ca elemente într-un *tot* structural şi funcţional, ca organism dincolo de individualizare, care s-ar raporta la Unu ca la un principiu, pentru a-l „urmări" în configurarea lui ideală, am putea vorbi despre o oarecare apropiere, susţine Noica, de regimul desăvârşit în care funcţionează Unu–Multiplu. Oricum, şi în acest caz, Unu devine unitate. Al patrulea mod de apariţie radicalizează dualitatea, pentru că Unu–Multiplu rămân în însinele lor, fără întrepătrundere. Menţinându-se în unicitatea sa, Unu menţine totodată şi tensiunea, dualitatea sa cu Multiplu. Cele două entităţi „stau în cumpănă" şi-şi menţin identitatea cu ele însele. Al cincilea mod de apariţie: „Unu *este* Multiplu: nu-l organizează doar, nu-l echilibrează doar, ci este celălalt termen. Dar pentru ca un lucru să fie altceva decât el, ba chiar contradictoriul său, nu poate fi căutat

[133] *Ibidem*, p. 319.

în regiunile existenței obişnuite. Doar regiunile privilegiate îl pot da.”[134]

Urmând sugestiile filosofului german Heinz Heimsoeth (1886–1975) şi lucrarea sa *Cele şase teme majore ale filosofiei universale*, Noica face o complexă incursiune în istoria filosofiei pentru a detecta o tipologie a felului în care are loc filosofarea (modele de a face metafizică), corespunzătoare celor trei raporturi semnificative în care apare Unu–Multiplu. Astfel, caracteristice pentru cea de-a treia diviziune, Unu – şi regăsirea lui în Multiplu, Unu în Multiplu, pot sta acele moduri de a face filosofie care sunt subsumate *idealismului,* adică acelor orientări care integrează ideea în chiar spațiul realului. În acest context, „ideea” se referă la forma conştiinței omeneşti, a spiritului activ văzut în unitatea sa organizatoare şi ordonatoare în raport cu multiplicitatea datelor senzoriale. Unul conştiinței ordonează fluxul unor date exterioare sau interioare. Sunt amintite aici filosofiile mistice de extracție creştină, apoi Schelling, Kant, cu unitatea originar-sintetică a apercepției şi cu conceptul finalității, prin care „eu gândesc” introduce unitate în câmpul multiplicității conştiinței, Fichte şi, fireşte, Hegel. Pentru cea de-a patra diviziune, Unu şi Multiplu, caracteristice sunt filosofiile antichității greceşti, dar şi medievale, care s-au construit pe baza logicii dualismului. Direcția este exemplificată prin gândirea presocraticilor, apoi prin Platon, cu dialogul aporetic *Parmenide*, prin Aristotel, Thoma D'Aquino ş.a: „În general, Unu şi Multiplu exprimă viziunea metafizică *raționalistă*… ordinea rațională, armonia, lumea Unului e aşezată deasupra realității, a Multiplului… Ideea nu mai e în lucruri şi nu se mai dezvoltă odată cu ele, ci stă dogmatic, în planul ei incoruptibil…”[135] În sfârşit, Unu multiplu este „o viziune metafizică nouă… are foloasele idealismului, căci înțelege coexistența Unului şi Multiplului în aşa fel, încât să nu ducă la o independență a lor; pe de altă parte, are foloasele raționalismului, căci Unul şi Multiplu sunt totuşi deosebite… fără să aibă, poate, un nume de şcoală în istoria filosofiei, ea e viziunea

[134] *Ibidem*, p. 321.
[135] *Ibidem*, p. 327.

metafizică cu cea mai tulburătoare adâncime – de aceea şi rară – căci ajunge la granița ființei cu neființa şi la întâlnirea dintre rațiune şi dogmă”[136].

Noica îşi exprimă explicit preferința pentru acest model de metafizică, Unu care *este* Multiplu. Trinitatea creştină este un exemplu ales de filosoful român pentru a ilustra ideea de Unu multiplu şi, de asemenea, gândirea lui Augustin, care admite că în sufletul fiecărei conştiințe trăitoare în spirit se află Iisus Hristos cu întreaga sa învățătură.

Concluzia acestei demonstrații ne îndreptățeşte să vorbim despre un proiect neoclasic în filosofia de tinerețe a lui Noica, în măsura în care dualitatea formală clasică Unu–Multiplu devine, în gândirea lui Noica din scrierile timpurii, *principiu formal* de construcție filosofică. Noica va analiza în scrierile de tinerețe câteva contexte de apariție, „degradări” ale acestei dualități de pe poziția fenomenologică a „vederii dinăuntru”. În esență, Noica propune o reconstrucție a individului neliniştit, a *omului viu* (românesc sau aparținând altor culturi), lărgind astfel, într-un sens „fenomenologic”, problema clasică a raportului Unu–Multiplu şi orientând-o către înțelegerea misterului *creației omeneşti*, a lui cum e cu putință ceva nou. În acelaşi sens metodologic, Noica va întreprinde şi analiza Unului multiplului în cultura română prin ample exerciții fenomenologice şi analitice ale conceptului de „spiritualitate românească”.

În sinteză, trebuie spus că de pe platforma acestui program de analiză neoclasică ce plasează în inima lui tema centrală a producerii noului, a creației, Noica inițiază o *critică filosofică*[137] a culturii reflexive universale, dar mai ales româneşti, ce cuprinde, interconectate, atât momentul de evaluare, cât şi pe cel de construcție. În esență, momentul de evaluare începe cu critica interpretării iluministe a rațiunii – respectiv identificarea raționalității doar cu gândirea discursivă şi eliminarea demnității trăirilor şi a explorării experienței interne, aşa cum proceda filosofia universitară românească

---

[136] *Ibidem*.

[137] Folosim termenul de „critică filosofică” în sens clasic: activitate de întemeiere şi justificare a pretențiilor de originalitate şi relevanță a făptuirilor care încorporează valorile (cardinale) în opere.

de inspirație maioresciană –, iar momentul de construcție are în vedere reintroducerea problematicii individualului în circuitul filosofiei şi justificarea acestuia atât cu „mijloacele clasice" ale filosofiei, Unu *şi* multiplu, cât şi cu „mijloacele moderne", Unu *şi* multiplu spiritului văzut pe „dinăuntru" şi „îndărăt" (fenomenologic şi transcendental). Cum se va remarca, momentul evaluativ este la Noica neiertător, în vreme ce reconstrucția este mai calmă, dar înflăcărată şi ea.

Ne vom opri asupra acestor momente interconectate, de evaluare şi construcție, fără să le distingem didactic, pentru că aici avem o gândire vie ce urmează un traseu pe care dorim să-l recompunem şi, cum am subliniat de atâtea ori, să-l înțelegem din interior.

Vom urma inițial succesiunea cronologică a apariției cărților lui Noica în care este expus programul său neoclasic de filosofare, şi apoi vom propune o abordare interpretativă structurală a acestora.

2. Exerciții hermeneutice

a) *Mathesis sau bucuriile simple*

Noica publică în 1934, la douăzeci şi cinci de ani, prima sa lucrare filosofică, *Mathesis sau bucuriile simple*[138]. Numele său era atunci relativ cunoscut în unele medii culturale, întrucât începuse să scrie încă de pe băncile liceului, şi apoi în diverse ziare şi reviste, note, cronici, recenzii, portrete, articole, studii şi chiar eseuri: „Fapt este că Noica nu s-a aşternut pe drumul său dintru începutul manifestărilor culturale. După o vreme de căutare, de risipire chiar, până şi în încercări poetice – din 1927 până la sfârşitul lui 1934 – el şi-a delimitat tot mai mult teritoriul gândirii. Publicistica aceasta a începutului… este un alt Jurnal de idei, ținut de Noica în formă publică şi prin el devenim martorii maturizării gânditorului."[139]

---

[138] A se vedea: Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992. Toate citatele ce vor urma sunt extrase din această ediție.

[139] Marin Diaconu: *Lămurire privitoare la ediție*, în vol. Constantin Noica, *Semnele Minervei. Publicistică, I 1927–1929*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 6.

Căutarea unui drum propriu în filosofie a fost pentru Noica o dorință care s-a exprimat devreme, iar *Mathesis*… trebuie citit, pare-se, cu un astfel de gând: „Ceea ce se observă în paginile de început ale *reflecției* lui Noica este o subtilă şi echilibrat afirmată dorință de originalitate. Tânărul eseist încearcă să se desprindă de filosofii cu care se «logodise» vremelnic. Se delimitează de profesori, de ideile lor. Nu e tutelat nici de Kierkegaard, nici de Spengler, Bergson sau Berdiaev… Timp de peste un deceniu, tânărul gânditor va depune eforturi să iasă «deasupra istoriei filosofiei».”[140]

De menționat, într-o caracterizare generală pe care apoi o vom contextualiza analitic pe măsură ce interpretarea se va adânci, că *Mathesis*... poate fi văzută concomitent din mai multe perspective.

În primul rând, *Mathesis*... e o lucrare de sinteză a căutărilor filosofice ale lui Noica, aşa cum apar ele în „jurnalul de idei” din publicistica anilor 1929–1943, despre care vorbeşte Marin Diaconu. Ideile unor articole sunt reluate în capitolele cărții, cu mici modificări, cum este de pildă capitolul al V-lea *Despre Dumnezeu*, care apare separat şi în studiul *Unul şi Multiplu*, la care am făcut deja referire.

În al doilea rând, *Mathesis*... ni-l pune în față pe Noica însuşi, filosof deja „matur”, care şi-a hotărnicit un drum propriu în filosofie, prin raportare la profesorul său şi al generației sale, Nae Ionescu, în cel puțin două puncte: primul, gândirea lui Noica dezvoltă într-o direcție proprie, neoclasică, modelul atitudinal de gândire pe care l-a preluat de la maestrul său; al doilea, modelul de filosofie din interiorul credinței creştin-ortodoxe împlinit într-un model de om răsăritean (orientat către sine, către credință, meditație, asceză şi sfințenie) de către Nae Ionescu – continuat de pe altă platformă creştină de Vulcănescu – este abandonat de Noica în numele valorilor omului apusean, pentru care fapta, voința de a face şi continuarea creației pe acest pământ sunt de prim ordin. După *Mathesis*..., atitudinea lui Noica față de religia creştin-ortodoxă rămâne, până la sfârşitul vieții, culturală. Principiul de construcție al filosofiei sale este *filosofic*, şi orice încercare de a-l gândi pe Noica prin raportare la credința creştină trebuie să țină cont de acest fapt major.

---

[140] Ion Dur, *Noica între dandysm şi mitul şcolii*, ed. cit., p. 73.

În al treilea rând, modelul de gândire al vederii dinăuntru este pus la lucru în absența unui discurs *explicit*, de tip husserlian, asupra metodei „fenomenologice”, pe care el o instrumentează. Noica nu este interesat, ca Husserl, de reorientarea atitudinii naturale către o atitudine fenomenologică, privilegiind, într-un „discurs asupra metodei”, atitudinea legată de cunoaştere. Nici nu era nevoie, pentru că Noica vorbeşte în numele omului viu, al spiritului ca principiu de însuflețire a gândirii individuale, un fel de Unu plotinian ce se distribuie fără să se împartă, ca prezență unică continuă în multiplicitatea stărilor sale de conştiință. Modelul „fenomenologic” al lui Noica este, în acest context comparativ, mai degrabă orientat valoric şi acțional. Orientarea către cunoaştere a conştiinței (atitudinea cognitivă) nu este separată metodic de celelalte atitudini, valorizatoare şi acționalistă, şi, fireşte, nu e privilegiată ca la Husserl.[141]

Noica lucrează în interiorul unui concept sincretic de conştiință, urmând şi sugestiile lui Nae Ionescu, în care sensul epistemologic (a fi conştient, a avea conştiință de sine, a percepe lumea, a şti şi a cunoaşte etc.) este intim legat atât de sensul valorizator (atracție, respingere, neutralitate), cât şi de cel acțional (a face sau a inhiba acțiunea etc.), pe care-l raportează la ceea ce e originar, la conştiința ca Unu, în cercul căreia se „descarcă” toate aceste atitudini şi procese multiple aflate în interacțiune. Ca Unu, formă de trăire a vieții dată într-un eu individual (ca Unu multiplul spiritului), conştiința în viziunea lui Noica este intentivă, orientată *către*, posedă acte şi trăiri, se produce şi reproduce continuu pe sine cu obiectele ei cu tot; în acelaşi timp,

[141] Noica era la curent cu întreaga mişcare fenomenologică europeană contemporană lui, încadrându-se şi el firesc în acest gen de practică filosofică, cum am arătat, ca un „independent”. În materie de fenomenologie, ca şi în toate celelalte, Noica nu a fost epigonul nimănui. Faptul acesta este vizibil din prezentarea riguroasă pe care o face, în 1933, cunoscutelor *Meditații carteziene* ale lui Husserl, pe care-l consideră un neocartezian: „Refuzându-se tuturor apropierilor care s-au făcut între el şi Platon, Hume, Kant şi Cohen, Husserl se situează… în constelația lui Descartes… Evident, *Meditațiile*...nu sunt toată fenomenologia. Sunt o «introducere». Nici opera întreagă a lui Husserl nu înseamnă toată fenomenologia, ci tot o introducere. Dar ele fixează un cadru în care tot ce s-a făcut în planul fenomenologiei se poate mişca în voie”. A se vedea, Constantin Noica, *Méditations cartesiennes. Introduction à la phénoménologie*, vol. *Între suflet şi spirit*, ed. cit., pp. 128–131.

intentivitatea ei este reflexivă, se poate aplica sieşi şi fluxurilor sale intentive nemijlocite pentru a le descrie, fiind continuu prezentă ca Unu în toate stările şi actele sale multiple. Unul conştiinţei rămâne identic cu sine continuu, cu toate că el *este* multiplicitate în fiecare moment al lui.

Dominanta în acest model de conştiinţă este, cum arătam, valorică, şi, din acest motiv, Noica este mai aproape de Nietzsche – cel puţin aşa cum este interpretat de către Heidegger – decât de Husserl. Noica, precum Nietzsche, pleacă, în aventurile sale filosofice, de la viaţă, de la *gândirea valorilor*[142] şi de la principiul că devenirea îi este interioară şi conaturală vieţii, că starea cognitivă este fundată pe acte de trăire şi voinţă producătoare de *valoare* şi *sens*. Noica este interesat mai degrabă de modul în care conştiinţa instituie perspective asupra lumii, *valori ca centre de putere*, ca axe în jurul cărora se realizează echilibrul existenţial om–lume, în circumscrierea căruia cunoaşterea este *doar* una dintre aceste valori. Într-un limbaj fenomenologic, intenţionalitatea conştiinţei este egal distribuită în atitudinile ei fundamentale de cunoaştere, voinţă şi evaluare, în condiţiile în care „datele ei de fundal" sunt totdeauna evaluative, valorice, legate de acte de supravieţuire a conştiinţei ca formă de viaţă. Transcendentalitatea are, aşadar, o constituţie valorică, şi în temeiul ei sunt posibile toate celelalte acte de conştiinţă. Acesta este punctul de plecare şi principiu de construcţie în *Mathesis*…, ceea ce-i va permite lui Noica să facă apoi un pas mai departe pentru a se interoga, în *De Caelo*..., asupra instituirii valorilor, a creaţiei de sens şi de producere a noului.

În consecinţă, sincretismul modelului de conştiinţă cu care operează Noica îi permite să invoce aleatoriu, chiar ţinând cont de efecte stilistice, contextele atitudinale diverse în care dualitatea formală fundamentală Unu–Multiplu apare ca „degradată". Astfel, Unu–Multiplu este poziţionat de conştiinţă şi experimentat

---

[142] „Voinţa de putere este, potrivit esenţei sale celei mai intime, un calcul perspectivist aplicat condiţiilor sale de posibilitate, condiţii pe care însăşi voinţa de putere le instituie ca atare. Voinţa de putere este una ce *instituie valori*… Voinţa de putere – şi numai ea singură – este acea voinţă care *vrea* valori… ea este principiul instituirii valorilor"; Cf. Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, p. 35.

fenomenologic fie în interiorul atitudinii de cunoaştere, fie în orizontul atitudinii valorice ori al celei acţionale, urmând logica simplă a ridicării lumii (multiplicităţii) la idee (la Unul) şi punerea acestora, a ideilor, în lume, deci în multiplicitatea lucrurilor.

Revenind, în sinteză, *Mathesis*... deschide drumul filosofiei de tinereţe a lui Noica, ce ia forma unui itinerar de investigare a datelor interioare ale spiritului, dat simultan ca Unu multiplu orientat, operaţie de cercetare posibilă graţie asumării consecvente a modelului atitudinal, „fenomenologic", al „vederii dinăuntru". Acest itinerar este sintetizat de Noica însuşi într-o propoziţie aforistică în *Jurnalul filosofic*: „Setea Unului de a se pierde şi setea Multiplului de a se aduna"[143], iniţiind, astfel, programul de mai târziu al „gândirii în cerc", împlinit, filosofic şi metafilosofic, în lucrările de maturitate, *Devenirea întru fiinţă* şi *Tratatul de ontologie*.

În alte cuvinte, Noica pleacă, odată cu *Mathesis*..., în călătoria interioară a căutării unităţii spiritului în propria-i multiplicitate, în noul pe care-l produce din sine, călătorie însoţită continuu de bucuria de a trăi. Căutarea unei *Mathesis universalis*, prin tematizarea (poziţionarea) şi experimentarea lucrurilor familiare date în atitudinea naturală, în ceea ce Noica numeşte „tirania locului comun"[144], cu scopul reîntoarcerii *critice* la aceasta, după aventurile întreprinse în labirintul conştiinţei, reprezintă punctul de sosire care închide cercul căutării. Astfel, atitudinea iniţială este depăşită şi restructurată, devenind, prin acest fapt al schimbării lăuntrice, aptă să pregătească alte aventuri şi căutări. Metafora fiului risipitor care pleacă în lume pentru a se căuta pe sine înainte de a se reîntoarce acasă, exprimată obsesiv în *Jurnalul filosofic*, este metafora analizei şi a modelului de gândire al vederii dinăuntru: „Revăd tot jurnalul. Ce închide el, în fond? Numai două lucruri, două mituri proprii: mitul Şcolii şi mitul Fratelui. Şi poate că nu sunt nici măcar două, ci e unul singur. Căci sunt eu însumi fratele, care caută, prin Şcoală, împăcarea cu lumea: cu fiii ce vin, cu fiii ce pleacă în lume…"[145]

143 Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, ed. cit., p. 10.

144 „Un lucru devenit familiar scapă de sub controlul minţii"; cf. Constantin Noica, *Spectacol american*, în vol. *Între suflet şi spirit*, ed. cit., p. 13.

145 Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, ed. cit., p. 117.

În fond, în *Mathesis…* avem o descriere a modului în care gândirea însuflețită ca Unu este orientată către sine cu scopul de a-și găsi multiplicitatea. Este o descriere fenomenologică a multiplicității din perspectiva Unului identic cu sine, a Unului ca Unu, întrucât avem de-a face, parafrazând terminologia lui Noica însuși, cu *o descriere a călătoriei către veșnicia dinăuntrul omului*. Procedura lui Noica are accente metodice în sensul că investigația este controlată de gândire prin propria-i voință de *reflectare* și *reflexiune*, plecând de la pozițíonările și experiențele ei, de la trăirile și actele interioare prin intermediul cărora lumea este „redată" și văzută ca fenomen ce se dezvăluie într-o conștiință poziționată filosofic. „Orice filosofie… e o încercare de a găsi o formă de echilibru a omului cu lumea. Prima trăsătură adevărată a gândirii filosofice e deci: de a fi o considerare a omului în lume (prin lume, împotriva lumii sau față de lume, în orice caz a omului *și* a lumii)… a doua… să vadă ordinea din lucruri. Dar care ordine? Ordinea *lăuntrică*, ordinea adâncurilor."[146]

Precizând mai bine, în *Mathesis…* gândirea însuflețită ca Unu, spiritul, își *descrie* fenomenologic propriile trăiri intentive, multiplicitatea sa de conștiință orientată către „ceva", operație care produce o stare dialectică de apropiere și depărtare de sine. Descrierea fenomenologică a trăirilor conștiinței, a obiectelor și stărilor ei, produce o depărtare a Unului de sine și, deopotrivă, o apropiere prin faptul autocunoașterii multiplicității sale. Metaforic vorbind, Noica consemnează ceea ce i se arată pe măsură ce înaintează în introspecție. Este un început pe care nu-l va părăsi niciodată. Noica va întreprinde, de pe acum, o călătorie către centru (cum ar spune Eliade), către rădăcină, către Unu. Unul este, analogic vorbind, Dumnezeu care se arată prin ceea ce nu este el. Omul are la dispoziție doar epifanicul vieții, în care Unu se arată într-o multiplicitate contradictorie și în timp. Așa se explică de ce Noica înfățișează în *Mathesis...*, urmând „istoria sensului unic", formele degradate ale dualității formale Unu-Multiplu în nenumăratele contexte ale vieții. În acest sens, *Mathesis…* este povestea dualității supreme a Unului *și* Multiplului spiritului care ni se înfățișează, în epifania vieții, deci în timp, în ipostaze multiple și contradictorii.

---

[146] Constantin Noica, *Un înțeles pentru gândirea filosofică*, în *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit., pp. 342–345.

Mathesis... este redactată într-un stil exaltat, cu multiple întrebări retorice menite să trezească rutinele atitudinii naturale şi ale gândirii non-reflexive[147]. Peste ani, Noica s-a întrebat: „Ce a devenit Mathesisul meu? Ştiinţa modelului ontologic, universal valabil… Sau poate Logica…"[148] Prin urmare, dacă avem în vedere aspectele stilistice, lucrarea *Mathesis*... nu poate fi povestită, în ciuda faptului că logica ei internă binară poate fi devoalată cu uşurinţă. Pe de o parte, se află spiritul geometric, Unul, în atemporalitatea şi însingurarea sa, de cealaltă parte se află Multiplicitatea, temporalitatea vieţii cu iraţionalitatea sa cu tot. Cele nouă capitolele ale lucrării sunt tot atâtea faţete şi contexte de apariţie degradată fie a Unului, fie a Multiplului, fie a căutării lor reciproce, prin descrieri fenomenologice ale trăirilor contradictorii ale conştiinţei doritoare să unifice binaritatea Unu–Multiplu şi să obţină starea de echilibru existenţial a împăcării omului cu lumea.

Aşa cum altădată a procedat şi Cantemir în *Divanul* cu gâlceava dintre trup şi suflet, Noica imaginează o gâlceavă între Unu şi Multiplu. Terenul disputei este filosofia culturii, chemată să arbitreze preferinţa culturii europene pentru „cultura de tip matematic" şi propensiunea către idealul ei, ştiinţa universală, *Mathesis universalis*, pe care o opune „culturii de tip istoric", o abstracţie şi o metaforă pentru devenirea vieţii, care nu admite o altă logică decât propria-i lege interioară de a se perpetua pe sine în absenţa oricăror scopuri exterioare ei. De o parte, stă spiritul omului, Unul său, ceea ce face el, cu logica sa „geometrică" şi cu idealul de ordine strictă şi atemporală, de unitate şi solidificare (în cuvintele lui Noica: „unitate", „ordine" „construcţie", „imanenţă"). De cealaltă parte, stă viaţa, „lumea ca prezenţă, ca fapt viu", ceea ce se dă singură cu multiplicitatea formelor sale cu tot, devenirea, istoria, lipsa de sens şi orientarea sa

[147] Exaltările stilistice şi excesul de întrebări retorice formulate în marginea lucrurilor de la sine înţelese la nivelul atitudinii naturale a gândirii au fost parodiate de N. Steinhardt în pagini memorabile de pastişă, ironie şi umor, în lucrarea *În genul... tinerilor*, apărută în 1934, sub pseudonimul Antisthius. A se vedea: N. Steinhardt, *În genul lui Cioran, Noica, Eliade...*, Cu o postfaţă de Dan C. Mihăilescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, cap. *Thempesis sau Prostiile neobişnuite*, pp. 22–28.

[148] Constantin Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 290.

către actualitate, „datul”, „natura”, cum va spune mai târziu, „devenirea ca devenire”.

Gâlceava dintre Unu şi Multiplu, dintre „geometrie” şi „istorie”, începe odată cu grecitatea care ne-a transmis şi nouă această tensiune: „Idealul culturii noastre e unificaţia. Un Platon, un Descartes, un Leibniz, un Husserl o vor în mod explicit… Toată cultura noastră pare că suferă după nostalgia unului.”[149] Noica este nemulţumit de travaliul istoric al „unificaţiei”, căutată de oameni în locuri în care ea nu e posibilă, în genere, în natură ori în Dumnezeu. Or, soluţia de căutare a ei trebuie să înceapă, înainte de toate, cu locul în care Unul şi Multiplul se pot întâlni, şi acesta nu poate fi decât interioritatea omului, plasarea lor în „cercul conştiinţei”: „Dacă o *Mathesis universalis* poate fi înfăptuită, elementele ei trebuie să zacă în noi înşine, în primul rând, şi să fie universal omeneşti, în al doilea rând.”[150]

Fără să împărtăşească în totalitate intenţiile epistemologice ale fenomenologiei lui Husserl, mai precis, metafilosofia asociată de acesta practicii filosofice fenomenologice, Noica mobilizează în *Mathesis*... un parcurs fenomenologic de poziţionare a minţii, în măsura în care obiectele sunt lucruri constituite de activitatea conştiinţei, în interiorul năzuinţelor ei atitudinale şi al posibilităţilor de experimentare proprii, prin intermediul cărora ea „donează” fiinţă şi sens lumii: „Raţiunea nu află de la lucruri decât ceea ce pune ea în ele… Aşadar spiritul se caută pe sine în lucruri. Spiritul are o activitate proprie, pe care ne-o revelează lumea… Lumea nu are nici un înţeles, pentru noi, fără conştiinţă… existenţa nu are nici un înţeles în afară de ştiinţă. Existenţa e o presupoziţie a calculelor noastre, o ipoteză dată în probleme pe care le discutăm… spiritul se caută în lucruri numai pentru atât: pentru a se autoexplicita.”[151] Dar, subliniem încă o dată, Noica pune la lucru „fenomenologia” sa pe fundamentele clasice ale relaţiei metafizice Unu–Multiplu, pe care le cuprinde filosofic în contexte valorice: „… universul acesta articulat, deşi imens, e încă o construcţie a minţii noastre. Atunci nu e decât firesc ca omul să-i dea valori.”[152]

---

[149] *Mathesis...*, p. 11.
[150] *Ibidem*, p. 12.
[151] *Ibidem*, pp. 13–14.
[152] *Ibidem*, p. 15.

În sinteză, Noica doreşte să readucă vechiul ideal de unificaţie, de *Mathesis universalis*, şi să îl aşeze pe noi fundamente: „Până acum, cultura noastră se dovedise a fi de tip geometric prin aceea că năzuia spre ordine: *Mathesis*. Acum ea se dovedeşte de tip geometric şi prin aceea că e constructivă, nu simplu interpretativă sau descriptivă. Cultura noastră introduce un primat al *făcutului* asupra datului."[153] Ceea ce e clasic în această privinţă trebuie depăşit în sensul în care „… revoluţia lui Kant trebuie generalizată. Kant, reprezentantul legitim al culturii de tip geometric, Immanuel Kant, idealistul şi formalistul, trebuie dus mai departe pe planul vieţii, până la exces"[154].

Prin urmare, Noica indică condiţiile de posibilitate a realizării idealului de *Mathesis universalis*, în ultimă instanţă o încercare de *unificare a principiului gândirii cu cel al vieţii*, a Unului multiplu, plecând în fond de la cerinţele vieţii înseşi care nu poate fi trăită în absenţa sensului: „Pentru că oamenii nu mai pot comunica, pentru că îşi închipuie că sunt prea mult în istorie, pentru că acordă prea multe drepturi vieţii iraţionale, individualului, lui «o dată», nebuniei *lor* – de aceea propun această senină, această deliberată închinare către o *Mathesis universalis* a sufletescului. Că ştiinţele de azi nu si-au găsit încă *ştiinţa lor universală*, unitatea lor, solidaritatea lor cu celelalte şi cu ele însele – asta nu înseamnă prea mult. Viaţa, care de atâtea ori a întrecut ştiinţa, îşi poate găsi o *Mathesis* a ei. Să renunţe, doar, la formele ei joase şi să înceapă exerciţiul actelor pure. Să încorporeze ideile. Să facă din ele limbajul universal, posibilitatea oamenilor de a se înţelege unii cu alţii, de a coincide unii cu alţii, între ei şi, toţi împreună, cu eternitatea. În locul bucuriilor regionale să instaurăm bucuriile generale mai simple şi mai vaste. În locul spiritului istoric, în care primează destinul, durata specifică şi moartea, să aducem spiritul matematic, în care primează creaţia liberă, generalitatea şi veşnicia. În locul născutului să punem *făcutul*."[155]

Premisele filosofiei neoclasice a lui Noica sunt acum mai bine fixate, în măsura în care dualitatea formală clasică Unu-Multipu este

[153] *Ibidem*.
[154] *Ibidem*, p. 27.
[155] *Ibidem*, p. 34.

reinvocată din perspectiva modelului de conştiinţă al vederii dinăuntru, pe terenul vieţii, cu scopul de a întemeia valori.

Principiul de construcţie a filosofiei de tinereţe a lui Noica este *deja* afirmat în *Mathesis…*, şi el constă în *unificarea principiului gândirii cu cel al vieţii în conceptul de spirit ca Unu multiplu*. Descrierea diverselor ipostaze ale spiritului ca Unul multiplu constituie conţinutul acestei gândiri.

Începând cu *Mathesis...*, Noica propune o reformare a datelor clasice ale filosofiei, a „marilor probleme”, plecând de la viaţă („stilul nou de viaţă”, în expresia lui Noica) şi de la principiul instituirii valorilor de către spirit în numele gratuităţii, al bucuriilor simple (al Unului valorilor), al creaţiei şi, prin aceasta, al producerii sensului apt să asigure şi să împlinească echilibrul existenţial către care tinde, credea Noica, orice gândire metafizică: „Mă gândesc câteodată la soluţia pe care ne-o oferă ataşarea de marile probleme. Prezenţa lor nu te consumă niciodată… marile probleme sau micile aventuri. Micile aventuri sunt mai ales actele gratuite. Gratuitatea e printre singurele valori de viaţă suportabile, realizabile fără durere, practicabile fără consumaţie efectivă. Actul gratuit e actul pur şi simplu, căruia nu-i lipseşte decât încrederea ta. Activezi ca şi cum ai obţine ceva, dar ştii bine că n-ai să obţii nimic. Şi, de aceea, deşi gestul tău e la fel de ferm, deşi cheltuiala exterioară e aceeaşi, efectiv totuşi nu te cheltuieşti cu nimic. Pentru că e o valoare care nu consumă, gratuitatea ar trebui practicată pe o scară întinsă.”[156]

De la valorile gratuităţii, de la libertatea spiritului şi de la neatârnările sale, de la ceea ce e simplu în ordine logică, dar şi emoţională, Noica îşi propune să organizeze experienţa vieţii, să-i dea sens şi, prin aceasta, să întemeieze bucuria simplă în care spiritul „va găsi peste tot – în porniri, în instincte, în fire – armonii”[157].

Mathesis… este, în mod firesc, crezul de viaţă filosofică al lui Noica, identificat cu aspiraţia de a unifica principiul gândirii cu cel al vieţii, de a găsi *Unul multiplu spiritului ca viaţă*. Numai că această aspiraţie a redeschis două alte mari teme ale gândirii reflexive. În primul rând, tema creaţiei. Cum spiritul poate produce ceva nou în

---

[156] *Ibidem*, p. 70

[157] *Ibidem*, p. 91.

condițiile în care pentru el cunoașterea nu este altceva decât „vederea dinăuntru", afirmarea explicită a ceea ce el are implicit în el? „Ca și geometria, cultura începe să se lipsească de ceea ce s-a numit realitate… Lucrurile rămân în mine, împreună cu toate desfășurările lor posibile… Spiritul nu ajunge la nimic, nu lovește în nimic. Sistemele de cunoaștere sunt, ca monadele, simple puncte de vedere. Închise, fără ferestre. Cu un sistem de cunoaștere nu ajungi nicăieri – decât unde ești. Spiritul nu se mișcă din loc. Iată de ce, propriu vorbind, e o imposibilitate pentru conștiința noastră ca ceva efectiv nou să existe în lume."[158] În al doilea rând, cunoașterea ca „vedere dinăuntru" deschide problema ruinătoare a intersubiectivității. Cum este posibilă intersubiectivitatea în condițiile în care eul individual este cel care instituie lumea?

În concluzie, în *Mathesis…*, alături de crezul filosofic neoclasic al lui Noica, s-au deschis și două mari probleme filosofice, problema noului, a creației, și cea a constituirii intersubiectivității, pe care Noica le va aborda explicit în celelalte lucrări din tinerețea sa.

b) *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*

Programul filosofic neoclasic al lui Noica ce constă, cum arătam, într-o reconstrucție ontologică a temei originare a filosofiei Unu–Multiplu în contextul modelului de conștiință „fenomenologic" al *vederii dinăuntru a individului*, sau, în alți termeni, în plasarea dezbaterilor metafizice generate de dualitatea formală Unu–Multiplu în *interiorul conștiinței individuale*, este mai bine precizat în lucrarea *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, apărută în 1937. Noica însuși are conștiința acestei continuități, atrăgând atenția în prefața cărții că, după ce a reflectat în *Mathesis*... asupra „unor chestiuni de viață interioară", este îndemnat de propriul parcurs al gândirii să atace și „problemele mari" pe care el le numește „morale".

De la bun început trebuie precizat că termenul de „moral" este folosit de Noica în sens larg, cu referință la ceea ce privește comportamentul nostru instanțiat și susținut de anumite valori. *De Caelo*... însă nu este un tratat de morală, în genul „Criticii rațiunii

[158] *Ibidem*, p. 18.

practice”, de pildă, ci o lucrare-experiment despre felul în care tema clasică a ontologiei, problema lui „a fi”, cu variantele sale, „fapt”, „existenţă în sine” etc., este susceptibilă de a fi reelaborată plecând de la modelul de conştiinţă al vederii dinăuntru promovat de Noica în *Mathesis*... Cu alte cuvinte, tema fundamentală a ontologiei clasice, *fiinţa,* este repusă de Noica în cercul modelului Unu–Multiplu al conştiinţei (spiritului), ca principiu de reconstrucţie filosofică.

Pe de altă parte, *De Caelo*... este *şi* o carte despre „morală” pentru că Noica vorbeşte continuu despre „conştiinţa trăitoare” corespunzătoare atitudinii valorizatoare a individului viu şi despre relaţiile ei complexe atât cu atitudinea cunoscătoare, cât şi cu cea acţională, comportamentală. Individul viu, ca un complex de atitudini îndreptate către cunoaştere, valorizare ori acţiune ce se întâlnesc într-un flux temporal unic şi globalizant, dobândeşte stări de echilibru sau dezechilibru prin intermediul conştiinţei trăitoare, aflată ea însăşi într-o relaţie de coordonare cu conştiinţa cunoscătoare, ambele fiind conexate în atitudinea acţională exprimată de verbul „a voi”. *De Caelo*... subliniază faptul că îmbrăţişarea unei anumite viziuni asupra lumii de către conştiinţa cunoscătoare produce efecte în plan valoric şi comportamental, generând echilibru sau dezechilibru existenţial.

În terminologia lui Noica, conştiinţa trăitoare este într-un fel dependentă de cunoştinţa cunoscătoare în măsura în care omul doreşte să-şi fundeze ontologic deciziile privitoare la viaţă. Teza lui Noica este simplă şi, poate de aceea, valoroasă. Felul în are omul îşi gândeşte viaţa şi destinul său în lume se află în felul în care priveşte şi înţelege „cerul”. Destinul omului este încifrat în modul în care el se raportează la „cer”, iar acest mod de raportare este deopotrivă ontologic şi moral. Conştiinţa cunoscătoare prescrie drumul conştiinţei trăitoare. Dacă cerul e „ceva” în lumea substanţelor, atunci conştiinţa trăitoare extrage anumite consecinţe pentru ea: de pildă, admite ideea de păcat dacă cerul este creaţie divină, ori „deduce” ideea disperării sau a unei supreme libertăţi, dacă cerul nu este o „substanţă”. Realizarea echilibrului omului cu lumea, sarcina fundamentală a filosofiei, elaborată pe terenul conştiinţei trăitoare, survine din datele conştiinţei cunoscătoare. Simplu spus, sarcina oricărei filosofii de a asigura echilibrul existenţial al individului are în vedere *unitatea*

dintre cele două întrebuințări ale conştiinței care, împreună, pot instrumenta şi justifica un anumit mod de comportare. De aceea filosofia, spre deosebire de ştiință, are sens existențial, întrucât indică *în ce sens* trebuie mobilizate şi folosite sensurile şi cunoştințele produse de spirit. Aşa a fost în istoria omului, aşa este în prezent şi tot astfel va fi şi în viitor.

Dacă ne-am juca cu cuvintele, atunci *De Caelo*... este un tratat de ontologie morală, dar şi de morală ontologică. Totul derivă din modul în care înțelegem cerul ca „fapt". Ce înțelegem noi prin „fapt"? Ce consecințe extragem în planul conştiinței trăitoare din înțelegerea teoretică a „faptului"? Sunt întrebările esențiale la care Noica răspunde în încercarea sa de ontologie neoclasică, cum spuneam, fundament în înțelegerea viziunii sale asupra spiritualității şi identității româneşti.

De Caelo... este, în această ordine, o lucrare de viziune şi de construcție într-un mediu de postulate filosofice. Modelul vederii dinăuntru a conştiinței devine mai coerent prin punerea în relație a două dintre întrebuințările sale, cea teoretică (cunoscătoare) şi cea „practică" (trăitoare), în condițiile unificării lor în individul trăitor care întemeiază lumea cu sine cu tot prin voința sa. Lucrarea cuprinde multiple sugestii care însă nu primesc şi întemeierea necesară. Viitorii exegeți ai operei lui Noica au în această lucrare un generos spațiu de exercițiu critic şi interpretativ ce ar putea surveni dintr-o analiză comparată între viziunea ontologică avansată în *De Caelo*... şi întemeierea ei logico-filosofică. Întrucât scopurile acestei lucrări, cum mai precizam, sunt de altă natură, ne vom mărgini doar la o prezentare a lucrării *De Caelo*..., urmărind intențiile constructive ale lui Noica şi modul în care propunerile sale de ontologie neoclasică aduc un plus de coerență şi limpezime modelului înțelegerii de sine româneşti, prezent în scrierile sale timpurii.

**

Subliniem, înainte de toate, că cele două întrebuințări ale conştiinței nu sunt facultăți în sens kantian, unificate în *ego cogito*, apte să explice diversitatea actelor umane, ci *atitudini* în sens fenomenologic, poziționări ale minții care predetermină modul de interacțiune a individului uman cu lumea şi cu sine. Noica nu

vorbeşte, cum arătam, în numele raţiunii generice, a subiectului transcendental, ci în numele individului uman viu, principiul ontologic suprem în care se fundează toate aserţiunile existenţiale. Numai plecând de la viaţa dată în individ, singura realitate care nu se cere întemeiată, de la Unul vieţii individuale, trebuie să încercăm a gândi multiplicitatea şi varietatea lumii.

În contextul acestor predeterminări atitudinale, conştiinţa individuală poziţionează şi experimentează datele lumii externe şi interne ca fiinţă vie, deopotrivă cunoscătoare şi trăitoare. Cele două atitudini care poziţionează obiectele lumii pentru a fi experimentate diferenţiat în orizontul temporalităţii sunt moduri ale Unului conştiinţei cu rădăcină în voinţa individuală. În verbul „a vroi", interpretat de Noica într-un sens activist, se află rădăcina celor două atitudini fundamentale ale conştiinţei, cunoscătoare şi trăitoare, puse într-o relaţie simetrică în cercul hermeneutic desenat de idealul prescris vieţii individuale: creaţie şi responsabilitate maximale. Acest ideal prescrie şi noul umanism pe care Noica, repoziţionând critic umanismul Renaşterii, vrea să-l reîntemeieze în individ, conceput de această dată ca „om nou", sinteză a două atribute esenţiale intim corelate: creaţie şi responsabilitate.[159]

Reabilitarea poziţiei individului în lume, ca instanţă supremă în ordinea cunoaşterii şi moralei prin mobilizarea consecventă a resurselor şi procedurilor de analiză de tip fenomenologic, constituie principală sarcină filosofică pe care Noica şi-o fixează în *De Caelo*… Pe de altă parte, această lucrare este şi o încercare de împlinire a

[159] Poziţia lui Noica nu era singulară în epocă: „Există un termen care a fost pus la loc de cinste de către Renaştere şi care anticipa, într-o formă restrânsă, întreg programul civilizaţiei moderne: e vorba de cuvântul «umanism». Era într-adevăr necesar ca totul să fie redus la proporţii exclusiv umane… se cuvenea să se întoarcă spatele cerului sub pretextul cuceririi pământului. «Umanismul» era deja o primă formă a ceea ce a devenit «laicismul» contemporan; voind să reducă totul la măsura omului, luat ca scop în sine, epoca modernă a ajuns să coboare, etapă cu etapă, până la aspectele inferioare ale omului şi a sfârşit prin a nu mai căuta decât satisfacerea nevoilor inerente laturii materiale a firii sale, o căutare cu totul iluzorie, de altfel, căci creează neîncetat mai multe nevoi artificiale, decât poate satisface"; Cf. Réne Guénon, *Criza lumii moderne*, Traducere de Anca Manolescu, Prefaţă de Florin Mihăescu şi Anca Manolescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 42.

„revoluției copernicane”, întreprinsă, urmându-l pe Kant, de mai mulți filosofi consecvenți cu premisele individualiste ale modernității. Astfel, Noica îl critică inclusiv pe Spengler şi proiectul său de a revoluționa în sens „copernician” reprezentările asupra istoriei, tocmai pentru lipsa de consecvență a omului care priveşte către viitor, dar cu privirea îndreptată către trecut.

Prin urmare, *De Caelo*... încearcă un discurs de întemeiere a lui *este*, domeniul conştiinței teoretice, *solidar* cu *trebuie*, domeniu al conştiinței morale în individul trăitor, cel care, prin puterile sale, dă sens lumii realizând sarcina echilibrului existențial. Astfel, Noica deschide, pentru a privi înăuntru, una dintre cele mai încăpățânate probleme filosofice ale modernității, pusă atât de filosofia individualistă engleză, cât, mai ales, de Kant. Este vorba despre raportul dintre libertatea absolută a gândirii şi responsabilitatea propriilor ei acte libere. Cum produce conştiința individuală, în acelaşi timp, din ea însăşi şi din propriile ei principii, atât libertate, cât şi responsabilitate? Aceasta este problema „morală” pe care Noica o pune în *De Caelo*… încercând să propună cu titlu de ipoteză o serie de rezolvări ce pot fi interpretate ca tot atâtea provocări filosofice şi pentru noi.

De menționat că problema va irupe cu toată forța în opera sa de maturitate şi, plecând de aici, se poate remarca ideea că întreaga filosofie a lui Noica se construieşte în jurul ideii de *responsabilitate a individului liber să producă sensurile sale asupra lumii*. Aici se află miezul gândirii etice noiciene şi posibilul răspuns pentru cei care se întreabă şi astăzi de ce Noica nu a elaborat un tratat de etică analog tratatului de ontologie.[160]

Revenind, procedura de analiză mobilizată de Noica în *De Caelo*… este transcendentală în măsura în care filosoful optează metodologic pentru „mersul îndărăt”, adică pentru cercetarea condițiilor de posibilitate a „faptelor” conştiinței pentru a decela Unul din multiplul ei faptic.[161]

---

[160] A se vedea: Sorin Vieru, *Noica şi etica*, în vol. *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, Vol. V, ed. cit., articol în care autorul propune o serie de subtile distincții în legătură cu regimul eticii în opera lui Noica, „*o etică care nu este, şi totuşi este*”, pp. 463–468.

[161] „Transcendentalul, mersul îndărăt”, cf. Constantin Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 310.

Subliniem, totodată, căci faptul nu e lipsit de importanță exegetică, că lucrarea *De Caelo…* a fost precedată de apariția, în 1936, a lucrării *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, ce aduna într-un singur volum studii de caz privind structura intimă a acelor modele exemplare de teorii ale subiectivității, la Descartes, Leibniz şi Kant, gânditorii ce au redeschis temele clasice ale filosofiei şi pe care le-au atacat din unghiuri de vedere neîncercate de tradiția filosofică. Ne vom mărgini doar la câteva observații, fără să întreprindem o analiză asupra cărții *Concepte deschise…*, întrucât scopul lucrării de față nu este monografic.

Apariția lucrării *Concepte deschise...* este simptomatică pentru profilul de personalitate filosofică pe care Noica l-a ilustrat în cultura reflexivă interbelică, printre altele, pentru deschiderea sa concomitentă către cultivarea mai multor domenii filosofice deodată: ontologie (metafizică), filosofia culturii şi a valorilor, istoria filosofiei universale şi istoria filosofiei româneşti. Evident că elementul de unitate a acestor preocupări diverse îl regăsim în programul său filosofic neoclasic şi în aplicarea uniformă a modelului de conştiință pe care l-am numit cu expresia „vederea dinăuntru”. *De Caelo*... este, prin urmare, precedat de o analiză istorică a modului în care subiectivitatea este instanțiată, în trei modele exemplare de gândire filosofică, la Descartes, Leibniz şi Kant, ca principiu explicativ al lumii ca întreg, prin abandonul „naturalismului” gândirii tradiționale, antice şi creştine. Noica este interesat în această lucrare, *Concepte deschise…*, de două obiective teoretice majore intim corelate, aparținând aceluiaşi univers tematic: metoda.

Primul obiectiv este legat de elaborarea unei metode de cercetare a istoricului filosofiei, aptă să depăşească simpla inventariere a ideilor filosofice, ideea de breviar, apoi de exegeză neutrală şi de comentariu erudit, în favoarea întreținerii actului de filosofare ca act *viu*, cu istoria filosofiei cu tot. „Cele trei feluri de istorie a filosofiei au acesta în comun că privesc, toate, ideile emise. În locul lor, însă, nu s-ar putea lua oare în considerare spiritul care emite idei? În loc să rezumăm, să expunem sau să explicăm un material de idei, nu ar fi mai interesant să reconstituim spiritul care dă acele idei? Cu alte cuvinte, în loc să te

îndeletniceşti cu produsele unei gândiri, de ce nu o faci cu procesele ei?"[162] Prin urmare, Noica propune o metodă comprehensivă de analiză a istoriei filosofiei, ce constă în reconstrucția spiritului ce a generat configurații filosofice distincte în conştiința comentatorului. Scopul? Înțelegerea şi retrăirea în propria conştiință a modului în care s-au formulat interogații şi s-au propus rezolvări, astfel încât comentatorul să gândească împreună cu filosoful comentat. Ideea este reluată, de această dată pe teritoriul istoriei ştiinței, în *De Caelo…*, iar procedura sa de analiză a ştiinței, plecând de la istoria ei, poate fi pusă în analogie cu modul în care Thomas Kuhn recomanda să se înțeleagă istoria ştiinței ca succesiune de paradigme, de practici efective ale ştiinței, între care există mai degrabă raporturi de discontinuitate decât de continuitate liniară. Tot astfel, şi Noica respinge înțelegerea istoriei ştiinței dintr-o perspectivă prezenteistă, după principiul „succesiunii de aproximații ale adevărului", în favoarea ideii înțelegerii spiritului specific de raționalitate care fundează şi animă orice act de construcție intelectuală a lumii: „Istoricul cerului ar avea un capitol frumos de scris… accentuând nu pe ceea ce îndruma către concepția ştiinței de azi, cum se face de obicei, ci pe ceea ce se integra deplin în concepția ştiinței de altădată, istoricul va fi ajuns, din treaptă în treaptă la veacul său, al cărui spirit ar ieşi cu atât mai limpede la iveală cu cât ar fi mai puțin prevăzut şi aşteptat."[163]

Al doilea obiectiv al lucrării *Concepte deschise…*, în strânsă legătură cu primul, ține de întemeierea actului însuşi de filosofare, care trebuie să se exercite în *interiorul* marilor probleme ce configurează identitatea filosofiei cu ea însăşi. Problemele filosofice, susține Noica, apar simultan cu actul de întemeiere a filosofiei înseşi ca disciplină autonomă în câmpul preocupărilor spirituale şi culturale. Ele sunt probleme formulate la marginea gândirii şi nu pot primi rezolvări de principiu, ceea ce implică o necesară intervenție a gândirii personale în propunerea de soluții interioare pentru sine, pentru propriul echilibru existențial. Prin urmare, problemele filosofice sunt chiar prin

[162] Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 9.

[163] Constantin Noica, *De Caelo...*, ed. cit., p. 17.

natura lor probleme deschise, iar reluarea lor este sarcina oricărui om aflat în căutare de echilibru spiritual. Noica va căuta în istoria filosofiei logica internă a acestor probleme, felul în care ele devin vii în conştiinţa unor filosofii, în cazul nostru, la Descartes, Leibniz şi Kant, pentru a filosofa *împreună* cu ei, pentru a căuta *soluţii proprii* plecând de la modul în care aceştia îşi delimitează soluţiile: „De ce să nu recunoaştem, atunci, că unele idei ale filosofilor nu sunt pe deplin lămurite? Sau, măcar, de ce să simulăm că le înţelegem, atunci când ele ne lasă nedumeriţi în multe privinţe? Cercetările noastre ar fi fără îndoială mult mai utile atunci, şi istoria filosofiei mai adevărată. Căci există mai multe prilejuri de nedumerire, în operele filosofilor, decât de certitudine."[164]

Revenind, *De Caelo*... urmează, aşadar, unei cercetări a istoriei gândirii filosofice plecând de la subiect şi de la subiectivitatea transcendentală, aşa cum sunt ele modelate în filosofiile lui Descartes, Leibniz şi Kant. Acest fapt ne ajută să înţelegem *natura* căutărilor filosofice noiciene în această etapă de gândire a sa, respectiv încercarea de a configura un model propriu de subiectivitate plecând de la lecţia părinţilor fondatori ai modernităţii filosofice. Totodată, această lucrare invocă continuu datele cunoaşterii ştiinţifice ca temei pentru generalizări filosofice. Noica îşi probează continuu afirmaţiile filosofice, susţinând că procedura *de facto* a cunoaşterii ştiinţifice îndreptăţeşte propriile sale concluzii filosofice. Simplu spus, filosofia pe care o propune Noica în *De Caelo*... este „în marginea atitudinii ştiinţifice", fiind invocate fapte din fizică, matematică, biologie, istorie.

În esenţă, am putea spune că Noica îşi extrage modelul său „fenomenologic" de conştiinţă urmând o serie de sugestii ale investigaţiei ştiinţifice centrate pe creativitatea individuală şi pe atingerea obiectivităţii ca ţintă finală a cunoaşterii. Prin consecinţă, căutările reflexive inspirate de modelul real al cunoaşterii trebuie să răspundă la întrebarea: „Cum este posibil ceva nou?" înainte de a răspunde la întrebarea: „Cum se produce adevărul?"

Căutările lui Noica în *De Caelo*... pleacă de la modul în care *ştiinţa* modernă, în exerciţiul ei de cunoaştere – omul de ştiinţă şi istoricul ştiinţei –, distinge de la bun început între obiectul real şi

---

[164] Constantin Noica, *Concepte deschise...*, p. 24.

obiectul cunoaşterii. În vreme ce obiectul real se dovedeşte a fi o limită a gândirii, „ceva" care se tot retrage în sine, obiectul cunoaşterii, un obiect al gândirii, e un construct al minții şi al rețelei ei conceptuale, în fond o ficțiune ce „substituie" obiectul real. Adică „ceva-ul" este înlocuit cu „nimicul", distincție ce conține, arată Noica, ceva de-a dreptul revoluționar într-o istorie a reprezentărilor cosmologice despre cer, şi din care filosofii au de învățat: „Dacă realitățile de tipul cerului nu sunt nimic şi cunoaşterea noastră trebuie totuşi să fie ceva, ea e silită să se îndrepte către alte regiuni, către o altă lume de fapte."[165] Din această perspectivă, *De Caelo*... este o carte a căutărilor noilor regiuni de cunoaştere filosofică, plecând de la modelul ştiinței. Procedura este, aşadar, kantiană: de la faptul ştiinței la condițiile de posibilitate ale ei şi, apoi, de la această întemeiere la analiza cunoaşterii filosofice în pretenția ei de a produce cunoaştere obiectivă şi veritabilă. Or, a cunoaşte veritabil înseamnă a răspunde la întrebarea: „Cum se produce ceva nou?", şi apoi: „Cum se dobândeşte obiectivitatea, adică acordul celorlalți?" Iată principala provocare a lucrării *De Caelo*...

Răspunsul la aceste întrebări, susține Noica, este legat intim de modul în care înțelegem ideea de „fapt" (fapt *de* şi *în* gândire), pentru că „primul lucru pe care-l cerem unei gândiri este să se acorde cu faptele.[166]"

Dar ce înseamnă „fapt"? Ce înseamnă „ceva"? Noica ne propune să facem distincția dintre atitudinea naturală şi atitudinea fenomenologică, distincție notorie în universul fenomenologiei de toate orientările. Atitudinea naturală consideră „faptul" ca fiind ceva dat senzorial, existent independent de spirit, şi de care acesta, subliniază Noica, *ia* act prin cunoaştere. Cealaltă atitudine, pe care o putem numi „fenomenologică", „reflexivă" sau „intentivă"[167], pleacă

---

[165] *De Caelo...*, p. 19.

[166] *Ibidem*, p. 21.

[167] A se vedea Lester Ambree, *Analiza reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică*, Traducere de Ioana Blaj şi Nicoleta Szabo. Ediție îngrijită de Ion Copoeru, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Ştiință, 2007, lucrare ce identifică la nivel de sinonimie perfectă accepția „analiză fenomenologică" cu accepția „analiză reflexivă", „atitudinea fenomenologică" cu „atitudinea reflexivă", iar „procesele intenționale ale conştiinței" cu „procesele intentive ale conştiinței". Plecând de la această asimilare terminologică, vom folosi şi noi seriile sinonimice menționate fără alte precizări, întrucât deosebirile dintre acestea sunt nominale, şi nu de semnificație.

de la premisa că „faptul" este ceva construit în conştiinţă prin actele ei de poziţionare atitudinală şi experimentare temporală. Prin urmare, în discuţie sunt implicate şi cele două sensuri ale cuvântului „experienţă" la care am făcut, urmând demonstraţia lui Vulcănescu, ample referiri. Evident că Noica se plasează pe poziţia „reflexivă" în înţelegerea „faptului", argumentând că numai o astfel de poziţie este coerentă cu aşteptările gândirii corecte.

Astfel, spre deosebire de „naturalism", poziţia „reflexivă" („fenomenologică" sau „intentivă") pleacă de la „anumite îndemnuri ale minţii noastre", adică de la poziţionările atitudinale care fac ca gândirea să fie permanent „gândire a ceva", care o deschide către lume prin interiorizarea *etapizată* a ei. Obiectele trec din condiţia lor străină conştiinţei, din transcendenţă, în „ceva-ul" conştiinţei prin faptul că, într-o primă etapă, „spiritul nu cunoaşte la întâmplare şi nici ce i se oferă, ci face o *alegere* în materialul brut al cunoaşterii"[168]. Apoi, într-o a doua etapă, spiritul „pregăteşte materialul cunoaşterii, îl măsoară, îl compară, îl rotunjeşte şi doar după aceea îl lasă liber să se formuleze ca problemă"[169]. În sfârşit, în cea de-a treia etapă, se deschide problema ca atare, iar spiritul cu operaţiile sale specifice şi-l ridică „la rangul de fapt discutabil, clasabil şi explicabil în cadrul unei teorii"[170]. Prin urmare, mintea noastră *pre-judecă* obiectele care intră în raza conştiinţei, iar totalitatea acestora intră în constituţia şi înţelesul „faptului". În consecinţă, aşa-zisele „fapte" nu reprezintă nimic altceva decât probleme ale conştiinţei. În limbaj fenomenologic, „faptul" este „tema" gândirii.

Evident că pentru Noica admiterea poziţiei contrare, naturaliste, „obişnuite" în accepţia filosofului, conduce gândirea într-o cale înfundată în cel puţin trei privinţe de neocolit.

În primul rând, ideea că faptul este ceva dat, obiectiv, existent de dinainte de a intra în pre-judecăţile conştiinţei, implică acceptarea unui rol marginal al gândirii în cunoaştere. În loc să admitem că gândirea produce cunoaşterea, că ea este „a noastră", trebuie să admitem că ea „reflectă" *doar* lucrurile, ceea ce nu e în întregime

[168] *De Caelo...*, p. 29.
[169] Ibidem.
[170] Ibidem.

corect. Pentru Noica, cunoaşterea în ordinea filosofiei este rezultatul unui punct de incidenţă între reflectare şi reflexiune: „În fapt gândirea filosofică a încercat întotdeauna să împace reflectarea cu reflexiunea: reflectarea lucrurilor cu reflexiunea omului."[171] Revenind, admiţând că „faptul" preexistă operaţiilor de cunoaştere, vom da peste dificultatea majoră ce constă în aceea că noi nu putem indica un criteriu de selecţie între teorii concurente. De unde ştim care dintre teoriile concurente – Noica are în vedere cele trei perspective concurente ale lui Kant în privinţa explicării incongruenţei mâinilor – care explică acelaşi domeniu de fapte este mai bună şi adevărată, în condiţiile în care faptele sunt exterioare gândirii? Cum evaluăm ceea ce e exterior gândirii? Ce anume şi, mai ales, cum anume comparăm două „realităţi" distincte care sunt într-o relaţie de exterioritate completă? Apoi, cum evaluăm progresul cunoaşterii pe care-l concepem ca îndreptat către o ţintă mobilă, ca o regresiune la infinit a „apropierii de adevăr"? Nu cumva, se întreabă Noica, noi ştim ceva despre felul de a fi al lucrurilor, despre „estimea" lor, dinainte de a iniţia actele de cunoaştere a „faptului"?

În al doilea rând, poziţia naturalistă, „obişnuită" în problematica „faptului", produce cu necesitate teoria adevărului-corespondenţă – adecvarea ideilor sau a intelectului la lucruri –, care, la rândul ei, produce confuzii insurmontabile, în ciuda faptului că tradiţia a făcut din atingerea acestei înţelegeri a adevărului un scop de nimeni contestat. Invocând critica pe care o face Kant adevărului-corespondenţă în *Critica Raţiunii Pure*, Noica arată că la nivelul *înţelegerii naturii* acestuia s-a instalat un conflict – perpetuat atât de tradiţia cercetării ştiinţifice, cât şi de investigaţiile filosofice – între accepţiunea practică şi cea teoretică a adevărului-corespondenţă. În ciuda faptului că adevărul este considerat de omul de ştiinţă ca o *valoare-scop*, dezirabilă şi incontestabilă, ce *fundează şi orientează* activităţile concrete de cercetare, ceva ca fiind de la sine înţeles în planul raţiunii practice, în planul justificărilor teoretice nu se înţelege cum două entităţi total deosebite, ceea ce e în exteriorul conştiinţei, „faptul" ca atare, şi ideile, cunoştinţele, obiecte ale conştiinţei, se pot

---

[171] Constantin Noica, *Un înţeles pentru gândirea filosofică*, în *Echilibrul spiritual*, ed. cit., p. 342.

conexa între ele. Consecințele acestei inadecvări de natură conduce gândirea într-un conflict insurmontabil cu sine.

Pe de o parte, postularea unei lumi ascunse, a esențelor, a unei lumi în sine, invizibilă şi de necuprins, care se retrage continuu în sine, culmea, pe măsură ce avansăm în cunoaştere şi în adevăr – o perspectivă ce acceptă distincția dintre fenomen şi esență şi tot ce derivă de aici în legătură cu dihotomia termenilor primi – a produs continuu încurcături gândirii, prinsă în captivitatea propriilor realizări: „… lucrurile… alcătuiesc o lume-nălucă, o lume în dosul căreia să fie alta, a cărei estime să se afle de asemenea mai departe şi niciodată în câmpul cunoaşterii…”.[172]

Pe de altă parte, conflictul dintre „teoretic” şi „practic” în universul de discurs al adevărului-corespondență produce o ruptură între metodologia *de facto* a ştiinței şi *conştiința* acestei metodologii, între practica ştiințifică şi reprezentările teoretice ale acesteia. Cercetătorul ştiințific nu se îndoieşte, la nivelul conştiinței metodologice, că în căutarea acestui adevăr-corespondență se află implicat cu totul şi că în lumina acestui scop el îşi perfecționează continuu utilajul mental şi metodele de cercetare. Or, există o asimetrie evidentă între activitatea *de facto* a cercetătorului ştiinței şi modul în care acesta îşi reprezintă propria activitate plecând de la admiterea ideii de adevăr-corespondență ca fiind ceva de la sine înțeles. Ceea ce nu l-a împiedicat pe omul de ştiință să avanseze în cercetări. Dar nu e treaba omului de ştiință, subliniază Noica, „să-şi de-a seama până la capăt despre înțelesurile şi roadele muncii sale”, cât mai degrabă filosoful este chemat, în virtutea faptul că sarcina lui este să se lămurească pe sine şi apoi pe alții, „să vadă că scopurile urmărite de cercetătorul ştiințific nu sunt totdeauna pe măsura rezultatelor la care el ajunge şi că acestea trebuie interpretate *în propria lor lumină* (subl. n.), iar nu în cea a intereselor care le-a prilejuit”[173].

Concluzia lui Noica este tranşantă: ideea că adevărul este cel care legitimează şi fundează cunoştințele noastre este o *credință* adăugată mersului real al cunoaşterii, care o susține motivațional,

---

[172] *De Caelo...*, p. 30.
[173] *Ibidem*, p. 34.

psihologic şi moral, dar care „trebuie corectată, dacă vroim să nu ne facem idoli strâmbi, dacă vroim să înțelegem actul cunoaşterii în ceea ce poate da el, iar nu în ceea ce ne închipuim noi că obținem prin mijlocirea lui”[174].

Mersul real al cunoaşterii constă în încercările oricărui cercetător de a obține *obiectivitatea* opiniilor, adică o stare interioară de *intersubiectivitate testabilă*. Prin urmare, ne îndeamnă Noica, trebuie să facem distincția între *geneza cunoştințelor* şi *evaluarea lor*, dintre „adevăr”, ca suport şi țintă cu valoare emoțională, şi „obiectivitate”, ca acord intersubiectiv cu privire la ideile apărute într-o conştiință, în final, între două concepții epistemologice concurente, numite de Noica „realism” şi „idealism”.

„Realismul” consideră că obiectivitatea este o caracteristică a adevărului: „Căci o cunoştință adevărată, spun ei, este, prin aceasta chiar, obiectivă, adică respectă toate condițiile care o fac să se impună orişicând şi oricărei conştiințe omeneşti.”[175] Prin urmare, pentru „realist”, posesia adevărului este concomitent şi o posesie a obiectivității, a obiectului, din moment ce el se defineşte ca relație subiect–obiect: „Obiectivitatea constă, în cazul adevărului, în raportarea la obiect. Ea nu constituie o problemă, nu are nevoie de criterii şi de verificări. E simplu: am obiectul, am şi obiectivitatea.”[176]

În răspăr, „idealismul” este interesat să legitimeze cunoştințele în pretenția lor de adevăr plecând de la intersubiectivitatea testabilă. El este interesat „de a lămuri chipul în care devine cu putință ca ceea ce s-a impus drept certitudine *unei* conştiințe să poată fi împărtăşit ca atare orişicărei alteia. În a căuta condițiile de apariție şi transmitere a certitudinii căpătate, în a arăta cum este posibilă cunoaşterea sigură, cea ştiințifică deci, în a construi sistemul unor astfel de cunoştințe sigure – iată în ce constă demnitatea idealismului”[177].

În sinteză, filosofia înțelege cunoaşterea plecând de la logica internă a ei, de la distincția dintre actele de producere şi evaluare, de la stabilirea modalităților prin care o cunoştință devine certă şi, prin

[174] *Ibidem*, p. 35.
[175] *Ibidem*, p. 36.
[176] *Ibidem*, p. 37.
[177] *Ibidem*, p. 37

aceasta, obiectivă, adică intersubiectiv testabilă, fără să nege şi rolul credinţei în adevăr, care, la nivelul genezei şi susţinerii psihologice a cercetării, are rol de sprijin emoţional.

Poziţia „idealistă” substituie adevărul cu obiectivitatea, cunoştinţele probabile cu cunoştinţele certe şi, prin urmare, dihotomia epistemologică adevăr–eroare este substituită de dihotomia certitudine–incertitudine. Lumea cunoaşterii noastre poate oferi *doar* certitudine şi niciodată adevăr. Prin această substituţie, interesul filosofic este mutat către intersubiectivitatea care produce certitudinea în cunoaştere. Atingerea şi dobândirea intersubiectivităţii este tema centrală pentru analiza cunoaşterii în ordine filosofică: „Pusă în faţa problemei, incontestabil cea mai grea ce poate fi dată unei conştiinţe subiective, problema de a se depăşi pe sine prin actele de cunoaştere care să fie valabile pentru oricare alta…”[178] Prin urmare, întrebările corecte pe care trebuie să şi le pună conştiinţa aflată în căutare de sens, de certitudine, sunt în mod esenţial două: prima, cum este posibil ceva nou? adică cum poate mintea străpunge cercul propriei naturi; a doua: cum se poate atinge şi cuceri intersubiectivitatea?

În al treilea rând, Noica respinge poziţia naturalistă, „obişnuită”, care conduce gândirea într-o cale înfundată şi pentru faptul că postulează existenţa unui „substrat” al lucrurilor, o existenţă, o realitate prin care „oricine e dator să primească afirmaţia că lucrurile există, indiferent dacă nu va afla niciodată mai mult decât atât cu privire la existenţa lor”[179]. Noica este consecvent până la capăt cu sine: dacă „faptul” se constituie în conştiinţă şi dacă el nu este decât „tema” gândirii („lucrurile sunt probleme ale minţii”), atunci când vorbim despre *realitatea lucrurilor* trebuie să avem în vedere limbajul: „În propoziţia «lucrurile există», ceea ce există nu sunt atât lucrurile cât afirmaţia însăşi. Aceasta interesează şi ea e de cercetat, iar condiţiile pentru care o astfel de afirmaţie ca acesta de mai sus poate fi acceptată de orice conştiinţă cunoscătoare, ele constituie adevărata problemă a cunoaşterii. Că lucrurile totuşi există… e probabil dacă nu chiar sigur.

[178] *Ibidem*, p. 40.
[179] *Ibidem*, p. 39.

Dar existenţa lor nu are prea mult sens în afară de ceea ce ştiu eu despre ele şi nu pot şti mai mult despre ele decât vrea mintea, cu legile şi rânduielile ei, să mă înveţe."[180]

Observaţia este capitală pentru a înţelege modul de gândire al lui Noica în perioada scrierilor de tinereţe, care îmbină cunoaşterea anumitor date ale *gândirii vii*, legate de trăirile şi actele de constituire a „faptelor" în minte, de descrierea proceselor intentive de poziţionalizare şi experimentare a „obiectelor" conştiinţei etc., cu cele ale *gândirii formulate*, în care limba, gândul şi lumea sunt date solidar în limbaj, în *expresia* gândirii.

Obiectele lumii sunt, s-a remarcat, semnificaţii ale gândirii formulate în limbaj. Folosind actuala terminologie metafilosofică, desigur cu rezerve şi doar pentru a stabili analogii de ordin stilistic, Noica unifică „gândirea fenomenologică" cu „gândirea analitică", în proiectul său de ontologie plecând de la structura formală a raportului dintre Unu şi Multiplu, aptă să pună în relaţie, *ne varietur*, entităţi pe care le gândim astăzi prin excludere. Se ştie, Noica găsea continuu complementarităţi invizibile privirii obişnuite, cu convingerea că întotdeauna ceea ce pare a fi despărţit este unit de un plan mai profund de realitate. Complementaritatea, în cazul de faţă, survine din Unul conştiinţei, care, într-unua dintre ipostazele sale multiple, e deopotrivă productiv şi evaluativ. Actele lui sunt, în acelaşi timp, diferite, dar şi complementare. În primul caz, productiv, lumea se constituie în conştiinţă şi este amestecată cu propriile ei date; în al doilea caz, lumea conştiinţei este evaluată plecând de la produsele ei, de la Unul conştiinţei, de la limbaj, de la expresia care prin semnificaţie constituie obiectele lumii. În fond, avem de-a face cu o descriere a naşterii ideilor şi a evaluării lor în *interiorul* cercului conştiinţei. Actele conştiinţei sunt date împreună cu semnificaţiile lor, gândirea vie cu gândurile formulate. Astfel, fără a se cădea în solipsism, conştiinţa şi lumea sunt solidare în propriul său cerc. Vom privi mai analitic această sinteză metodologică pe măsură ce vom descrie în detaliu gândirea identitară a lui Noica ce înţelege individualitatea culturii româneşti plecând tot de la relaţia formală Unu–Multiplu.

[180] *Ibidem*, p. 39.

Revenind, renunțarea la ideea că „faptul” ține de o lume, străină şi exterioară permanent conştiinței, implică ideea amalgamării ideii de „lume” cu ideea de „conştiință” (minte) într-un tot integrat conştiinței înseşi: „Ce înseamnă lume? Ceea ce guvernează lumea sunt legile; ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decât mintea în propriul ei exercițiu?”[181] În consecință, a îndrepta gândirea către scrutarea sensului pe care mintea în exercițiul ei liber îl pune în lume, a decela ce fapte ale minții sunt, prin semnificațiile lor, „fapte” ale „lumii”, este sarcina fundamentală a filosofiei, ce-şi justifică prezența în universul spiritului, al culturii şi al dialogului pe care-l trebuie să-l întrețină permanent cu ştiința.

Acest context de angajamente epistemologice nu este fără urmări asupra conştiinței în ansamblul ei. Noica gândeşte conştiința, cum arătam, ca un Unu multiplu şi, prin aceasta, ceea ce se întâmplă într-o parte a ei produce efecte la nivelul întregului. Modelul de conştiință al vederii dinăuntru funcționează integrat, ca un tot viu, în care faptele de conştiință sunt trăite unitar şi diferențiat, în acelaşi timp, în individul viu asimilat de Noica realității ontologice supreme.

***

Dacă admitem că la nivelul atitudinii şi conştiinței teoretice „faptul” este ceva construit şi trăit ca experiență a sensului, atunci şi la nivelul atitudinii şi conştiinței practice ori atitudinale, legate de domeniul scopurilor, al valorilor şi deci al evaluărilor, se produc trăiri complementare. Astfel, şi la acest nivel al „conştiinței trăitoare”, în expresia lui Noica, negarea relevanței epistemologice a „faptului” dat şi a naturii „gata făcute” – generatoare de stări sufleteşti de intimidare şi îngrijorare – induce trăiri de echilibru existențial şi împăcare a omului cu sine însuşi, consecință firească a faptului că acesta trăieşte într-o lume cu sensuri produse de el însuşi. Individul se împacă cu ştiința care-i părea străină altădată, într-un dublu sens. Pe de o parte, „nimeni nu slujeşte mai bine idealul *universalității* decât tocmai cel care se trudeşte să pună înțelesuri, nu să le afle”[182]. Pe de altă parte,

[181] *Ibidem*, p. 40.
[182] *Ibidem*, p. 58.

admiterea faptului că a înțelege înseamnă a pune sensuri în lume „deşteaptă în mintea noastră o răspundere gravă: nu sunt de pus decât acele înțelesuri care satisfac condiția obiectivității. Subiectivitatea este… purtătoare de obiectivitate”[183].

În planul acestei „conştiințe trăitoare”, admiterea ideii de obiectivitate în defavoarea adevărului epistemologic beneficiază, la nivelul conştiinței individuale ce poartă în propria-i subiectivitate întreaga cunoaştere, de trei avantaje: a) individul, prin cunoaşterea sa despre lume, *sporeşte* lumea însăşi, „… îi dă o structură, îi impune un echilibru, o configurează… o face să fie ceea ce este lume”; b) individul dă socoteală de existența spiritului în lume şi formulează idealul unei cunoaşteri de tip matematic, în care obiectul cunoaşterii este produs de intelect; c) individul găseşte elementele de universalitate în sine, iar cunoştințele sale despre lume sunt sensuri aruncate în lume: „Trebuie să te descoperi purtător de sensuri valabile, şi aşa regăseşti nu obiectul – căci de el te poți lipsi întotdeauna – ci lumea, lumea aceea de care nu te poți lipsi defel, pentru că ai o *substanță* cu substanță în tine”.[184]

Cum arătam, *De Caelo*… deschide astfel una dintre cele mai încăpățânate probleme filosofice ale modernității, pusă atât de filosofia individualistă engleză, cât, mai ales, de Kant: raportul dintre libertatea absolută a gândirii şi responsabilitatea propriilor ei acte libere. Cum se ştie, Kant a avansat teoria facultăților ce se conduc după principii autonome, unificate în unitatea şi conştiința de sine a lui *ego cogito*. De o parte, stă rațiunea teoretică, respectiv facultatea de cunoaştere, ce are ca principiu de funcționare sinteza conținutului cunoaşterii, livrat de datele simțurilor şi organizat de formele apriori ale sensibilității, cu formele apriori ale intelectului şi cu ideile regulative ale rațiunii. De cealaltă parte, se află rațiunea practică, respectiv facultatea dorinței, a scopurilor şi acțiunii umane, fundată pe principiul libertății voinței, concepută ca datorie a respectării

[183] *Ibidem*, p. 59.
[184] *Ibidem*, p. 63.

propriilor imperative. Postularea celei de-a treia facultăți a rațiunii, facultatea de judecare, estetică, fundată pe principiul finalității şi aptă să pună în conexiune celelalte două facultăți, astfel ca împreună cu aceasta să justifice funcționarea conştiinței ca întreg, mai mult decât părțile din care este compusă, nu a convins până la capăt.

Renunțarea la teoria facultăților de către filosofia romantică a repus problema raportului libertate–responsabilitate, simplificând drastic lucrurile la nivelul conştiinței individului, dând un evident câştig de cauză libertății, înțeleasă, de regulă, ca sete de cunoaştere şi putere de afirmare creatoare. Exaltarea forțelor creative ale omului, care sporeşte prin prezența sa sensurile lumii şi adaugă creației divine propria creație, a pus într-o stare de defensivă responsabilitatea şi a creat o lume monadică, incapabilă de întâlnire intersubiectivă.

Cum împăcăm libertatea absolută a conştiinței creatoare a individului de a da sens lumii, cu ideea tradițională a responsabilității, înțeleasă ca ceva ce se impune din *exterior* conştiinței acestuia? Cum putem vorbi despre unitatea dintre libertate şi responsabilitate în absența postulării unei conştiinței în genere, aşa cum a făcut Kant? Cum se poate constitui şi întemeia spațiul intersubiectiv, într-o lume dominată de monade creatoare ce acționează anarhic? Cum este posibil *spațiul cuminecării*, al împărtăşirii reciproce a două conştiințe care stau față în față cu propriile lor sensuri? În fond, cum produce conştiința, în acelaşi timp din ea însăşi şi din propriile principii, atât libertate, cât şi responsabilitate?

De Caelo... încearcă un răspuns la aceste întrebări prin formularea unei opțiuni de viață pe care Noica o consideră a fi îndreptățită şi în acord cu premisele modelului său filosofic, în care individul creator este pus în centrul lumii ca unitate majoră de producere a sensului. Individul creator, din motive de echilibru existențial, *trebuie* să aleagă responsabilitatea care produce o *selecție de ordin etic* în lumea faptelor sale de creație. Pe acest teritoriu al *alegerii libere* se conexează conştiința cunoscătoare cu conştiința trăitoare, libertatea cu responsabilitatea.

Raționamentele lui Noica sunt în acord cu aceste premise. La nivelul conştiinței trăitoare, cea care imaginează şi produce valori şi scopuri existențiale, justificând pentru ce trăim, ideea că noi dăm sens lumii implică asumarea unui destin creator. Sensul vieții individuale este adâncirea în subiectivitatea proprie, unică, depozitară a „ceva-ului" mai adânc decât eul arbitrar („detestabil", cum ar spune Claude Lévi-Strauss) pentru producerea de noi înțelesuri ale lumii şi, în pasul următor, spre cucerirea obiectivității. Individul este, aşadar, *responsabil pentru sine însuşi*, pentru propria sa „avere", pe care trebuie s-o gospodărească pentru că ceea ce posedă el, prin raportare la întreaga lume, este unic. Individul poartă cu sine o mare responsabilitate; el trebuie să se conceapă pe sine ca şi cum ar avea un mandat divin de a continua creația pe acest pământ. În lumina acestei situări ontologice, individul are *obligația* față de sine însuşi de a-şi gospodări propria avere, pe care a primit-o în dar: „Nu uita că Dumnezeu te-a trimis pe lume să-l înlocuieşti: să dai sensuri, să creezi, să duci începutul său înainte. Vezi să nu-ți pierzi timpul."[185]

Este evident, acum, că *De Caelo*... reprezintă punctul în care Noica s-a despărțit definitiv de filosofia de inspirație creştin-ortodoxă a lui Nae Ionescu, în condițiile în care, nimic paradoxal, Noica va rămâne până la sfârşitul vieții în interiorul paradigmei naeionesciene de filosofare, pe care însă o îndreaptă într-o direcție neanticipată de maestrul său. Noica va conduce paradigma de gândire naeionesciană pe o cale exclusiv filosofică, îi va da noi determinații, o va îmbogăți cu o *operă filosofică* de o valoare universală, o va justifica metafilosofic şi o va transmite propriilor discipoli.

Prin urmare, adoptarea unui ideal de viață laică, „în veac", activă, care nu mai urmăreşte sfințenia şi mântuirea, îl pune pe Noica într-o relație de opoziție cu gândirea creştină a lui Nae Ionescu. Adâncind ideea, opțiunea pentru faptă, pentru sporirea sensurilor lumii şi a creației pe pământ, îl apropie pe Noica de idealul omului de tip augustinian, occidental, faustic, şi nu de cel oriental, adâncit în sine, contemplativ, spiritual, propovăduit de Sfinții Părinți orientali, în frunte cu Vasile cel Mare, modelul şi idealul de viață creştine ale lui

[185] *Ibidem*, p. 64.

Nae Ionescu: „Ortodoxia sa (a lui Nae Ionescu, n. n.) e o Ortodoxie contemplativă şi radical teocentrică şi o transcendenţă asociată, de inspiraţie origeană strict răsăriteană, care vede lumea şi istoria în păcatul căderii din Dumnezeu şi al exteriorităţii faţă de Dumnezeu şi caută mântuirea numai în contemplarea lui Dumnezeu; această ortodoxie nu poate fi decât opusă ireconciliabil activismului religios occidental de tip augustinian, care vede lumea existând aparte de Dumnezeu şi caută mântuirea şi pe Dumnezeu în lume, încercând realizarea activă a Împărăţiei Lui în istorie."[186]

De Caelo… este, aşadar, o lucrare paradigmatică şi pentru felul în care se realizează concomitent ruptura şi continuitatea într-o relaţie paideică în care discipolul se desparte de magistru, continuându-i pe un alt plan învăţătura. Uneori, chiar în conflict cu învăţătura magistrului, aşa cum s-a întâmplat de regulă în istoria gândirii europene.

Revenind, în convingerea lui Noica, toate concluziile pentru conştiinţa trăitoare sunt extrase, subliniem încă o dată, din modul în care este configurată ştiinţa reală, respectiv, din activitatea *vie* a cercetătorului ştiinţific, din practica sa efectivă de cercetare, în ciuda faptului că există o profundă asimetrie, cum arătam, între faptele omului de ştiinţă, actul de producere şi evaluare a ideilor, şi conştiinţa sa metodologică. Dacă între cercetătorul ştiinţific şi filosoful interesat de activitatea lui există o asemănare de mentalitate, întrucât sunt amândoi „idealişti", la nivelul conştiinţei metodologice asimetria despre care vorbim produce un divorţ de reprezentare globală asupra lumii. În vreme ce omul de ştiinţă este „naturalist" – situează conştiinţa în natură ca parte a sa şi, prin acest act, îi ştirbeşte demnitatea plasând-o în iraţionalitatea multiplicităţii care devine fără scop –, filosoful rămâne „idealist", adică, plecând chiar de la *rezultatele* ştiinţei, restituie conştiinţei „Unul" ei creator de sensuri,

[186] A se vedea: *Prefaţă*, în vol. *Predania şi un Îndreptar ortodox cu, de şi despre Nae Ionescu teolog*, antologie prefaţată şi realizată de diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2001, volum care adună toate articolele teologice scrise Nae Ionescu, p. 10.

care ordonează şi legiferează lumea în raport cu propria sa „natură". Prin urmare, unitatea între conştiinţa cunoscătoare şi conştiinţa trăitoare (între libertate şi responsabilitate) este argumentată de Noica *indirect*, prin recurs la starea *de facto* a cercetării ştiinţifice (modelul exemplar de producere a sensurilor lumii) şi nu prin argumente filosofice de ordin speculativ sau exegetic.

Fără să intrăm în detalii argumentative, reflecţiile lui Noica pe tema asimetriei dintre activitatea de producere a cunoaşterii ştiinţifice şi interpretarea acestora, concomitent, asimetria dintre omul de ştiinţă şi filosoful ştiinţei, sunt de un real interes şi folos şi astăzi. Mai ales dacă avem în vedere distincţia pe care o face Noica între o filosofie a conştiinţei şi o filosofie a existenţei, plecând de la primatul lui *a şti* faţă de *a fi*, respectiv de la ceea ce numim astăzi, în filosofia ştiinţei, „obiectul cunoaşterii" şi „obiectul real". În acord cu datele ştiinţei, ale fizicii în mod special, „a fi" nu mai înseamnă „ceva" al lumii, pentru că „existenţa" este un elaborat, un produs al lui „a şti": „… lumea din afară e, de fapt, în felul cum o gândeşte cugetul, o elaborare a conştiinţei noastre ştiinţifice, dacă nu una – cum vor anumiţi filosofi de azi – a conştiinţei noastre psihologice."[187]

Interesant de ştiut e că prin această dihotomie, „a fi"–„a şti", Noica consideră că se detaşează de modelul „standard" al conştiinţei fenomenologice, de reţinut, de pe poziţia propriului său model de filosofie a conştiinţei, printr-o observaţie de bun-simţ: dacă refuzi că „faptul" este existenţă în sine pe temeiul că totul este o reconstrucţie în interiorul conştiinţei intenţionale, nu poţi investi cu existenţă ca atare, aşa cum fac fenomenologii, conştiinţa însăşi pe ideea că ea este „fenomen originar", că are o „autonomie absolută" şi că produce „norme veşnice" din propria ei natură. Prin urmare, modelul vederii dinăuntru al conştiinţei, modelul „fenomenologic" al lui Noica, este opus, în propria sa conştiinţă filosofică şi metodologică, deopotrivă fenomenologiei „standard", ce postulează „originaritatea conştiinţei" ca dat fundamental – cu toate consecinţele ce decurg de aici –, cât şi „filosofiei existenţei", care face din individ ceva dominat, ceva natural, „fapt ca atare", sustras el însuşi modelărilor conştiinţei.

[187] Constantin Noica, *De Caelo…*, p. 67.

Admiterea unor lucruri gata făcute („conştiinţa originară", „individul ca dat existenţial nereflectat") sunt respinse de Noica plecând de la propriul său model de conştiinţă: „Filosofia conştiinţei nu face decât… să lupte împotriva oricărui absolut, să înlăture prejudecata lumii şi a lucrurilor *gata făcute*, ridicând totul la rangul de problemă."[188] Prin urmare, acolo unde fenomenologii clasici, prin postularea existenţei conştiinţei ca fenomen originar, văd o soluţie epistemologică pentru reconstrucţia atitudinii naturale, Noica vede o problemă.

Critica „filosofiei existenţei", pe care o face Noica în numele „filosofiei conştiinţei", nu are numai o valoare euristică excepţională pentru a înţelege ruptura dintre „maiorescieni" şi „naeionescieni", cei doi poli în jurul cărora s-au coagulat toate dezbaterile filosofice, inclusiv cele legate de identitatea românească şi, până la un punct, cele culturale interbelice în ansamblu, ci, concomitent, şi o valoare filosofică intrinsecă pentru orice încercare de a înţelege „existenţa" aşa cum este în ea însăşi. Observaţia lui Noica este capitală atunci când susţine că, de fapt, cuvintele ontologice din grupa: „a fi", „a exista", „fapt", „realitate" etc. trebuie *scoase* din condiţia lor de „substanţe" şi înţelese în cercul conştiinţei totdeauna cu „sensul de interioritate"; ele sunt cuvinte şi, prin urmare, produse, sensuri ale minţii omeneşti. A cerceta fundamentele existenţei ca atare sau ale existenţei omeneşti în sine înseamnă a deschide teme şi probleme ale conştiinţei, şi nu a pleca de la „substanţe" preexistente minţii. Cuvintele ontologice sunt teme ale gândirii, iar o discuţie asupra lor este una legată de fundamentele cunoştinţelor omeneşti şi niciodată de faptele ca atare. „A fi" este o chestiune a lui „a şti", pentru că materialul de lucru ontologic este unul legat de fundamentele *cunoştinţei* omeneşti şi, deopotrivă, de o anumită poziţionare a minţii care face din acest verb şi din substantivizarea lui o temă a ei. „Realităţile metafizice" sunt, astfel, înlocuite cu „certitudini epistemologice": „Exterioritatea nu mai este, pentru intelect, ci devine – în termenii unei probleme sau ai unui sistem de probleme ce au reuşit s-o încercuiască, ba mai mult, s-o definească, s-o cheme la

---

[188] *Ibidem*, p. 69.

cealaltă formă, nesubstanţială, de existenţă, a certitudinii epistemologice înlocuitoare a realităţii metafizice."[189]

De pe această platformă teoretică, Noica critică nu numai naturalismul ştiinţei, cum arătam, ci şi filosofia existenţială (existenţialistă) pentru absolutismele ei, pentru faptul că postulează „existenţa" ca atare în om, ceea ce îl apropie de natură şi de ordinea ei, fără să-i releve specificitatea: omului este cel ce dă socoteală de lucruri, şi nu lucrurile de el.

Nimeni şi nimic, consideră Noica, nu poate explica mai bine poziţia omului, a individului uman în cosmos, decât transformarea capacităţii sale creative, de a da rost lumii, prin producerea de sensuri intersubiective, într-un principiu explicativ. Ocultarea acestui principiu îl conduce pe om la grave neînţelegeri, atât la nivelul conştiinţei înţelegătoare, cât şi, prin consecinţă, la nivelul celei trăitoare, prin imposibilitatea forjării unui echilibru existenţial apt să susţină putinţa de a trăi. Aşa se explică îngrijorarea lui Noica faţă de recrudescenţa „naturalismului", atât în ştiinţă, cât şi în filosofie, un ansamblu de prejudecăţi care s-au înstăpânit în conştiinţa noastră cu o forţă irepresibilă şi împotriva cărora nu putem lupta, pentru că ele sunt golite de subiectivitatea omului, sunt „anonime".

„Puterile anonime" produc în conştiinţa individuală ce trebuie să se exercite creativ (centrul de producere a sensului) complexe de inferioritate, stări de diminuare a forţei, stări de abandon şi de pierdere a identităţii proprii şi, ceea ce e şi mai grav, neîncredere: „Căci nu e neîncrederea păcatul cel mai greu al lumii de azi?"[190] De remarcat că aceste puteri anonime sunt transformări ale puterilor vii, creative ale omului, în ceva „solidificat", „substanţializat", în ceva străin şi exterior conştiinţei. În universul de manifestare a acestora, individul uman este pus faţă în faţă cu sine şi cu condiţia sa generică de om. Puterile anonime sunt creaţii obiectivate ale omului, dar desprinse de creator, ceva produs de conştiinţă, dar desprins de ea, cu proprietăţi specifice naturii: exterioritate, indiferenţă, forţă nimicitoare etc.

[189] *Ibidem*, p. 72.
[190] *Ibidem*, p. 75.

În numele individualităţii creatoare, al omului faustic, Noica întreprinde o critică a puterilor anonime, ca „o totalizare de sensuri gata constituite", propunând spre ilustrare trei studii de caz: cosmosul, istoria şi masele ca puteri anonime, ce prind în plasa lor subtilă forţa de creaţie a conştiinţei individuale. În aceste studii de caz, în mod diferenţiat, Noica subliniază că, deşi e posibil să asimilăm conştiinţa cu ceea ce nu e ea, ca fapt viu şi unitate generatoare de sens, nu este legitim cognitiv şi nici moral să facem astfel de conexiuni. Conştiinţa este vie în exerciţiul ei creator, *in actu*, atunci când produce continuu sens. Dacă faptele sale obiectivate nu sunt, la rândul lor, prinse continuu în sensuri pentru sine, dacă ea nu mai este prezentă *în* intimitatea lor, atunci conştiinţa, acceptând sensurile gata constituite, se destructurează şi decade din propria-i centralitate. În acest caz nefericit, nu noi explicăm lumea, ci lumea ne explică pe noi. Din fapt viu, creator, conştiinţa devine un lucru alături de celelalte lucruri, aşteptând să fie explicată, nu să explice.

În primul caz, cel legat de „cer", conştiinţa se pierde în propriile cunoştinţe solidificate despre cer, despre imensitatea de necuprins a cosmosului trăind în sine zbuciumul exprimat de Pascal, de trestie gânditoare. Nu există însă motive de disperare şi de negare a puterilor ei vii faţă de imensitate şi nemărginit cantitativ, pentru că ea, conştiinţa, nu e ordin de mărime, deci este *diferită* de cosmos prin chiar natura sa. Conştiinţa, „în felul ei, nici nu *este*, nu este decât pentru sine – aşa încât nimic n-o poate umili, afară doar de propriile ei neînţelegeri, de greşitul ei exerciţiu"[191]. Prin urmare, imensitatea cosmosului mai degrabă stimulează creaţia decât o împiedică.

În al doilea caz, cel al istoriei ca putere anonimă ce derivă din faptele „solidificate", desprinse de făptuitor, individualitatea umană trebuie să privească cu faţa către viitor şi nu către trecut, iar în acţiunile sale creatoare „nu istoricitatea unui gest trebuie căutată, *ci valoarea lui omenească intrinsecă* [192]. Individul poate scăpa de condiţia de obiect al istoriei anonime, care se conduce după logica sa proprie, şi poate deveni subiect *numai* dacă se concepe pe sine într-o

[191] *Ibidem*, p. 80.
[192] *Ibidem*, p. 89.

istorie ca viitor, şi nu ca trecut mort şi seriat după regularităţi, un viitor viu în care *doar* actul desăvârşirii de sine primează. Dacă acest act al desăvârşirii este atins prin decizia liberă a individului, atunci ceea ce pare copleşitor în istorie dispare: „Omul nu este ceea ce este prezentul său. El *este* propriul său viitor.”[193] Dacă privim istoria nu ca pe ceva devenit, ci ca pe ceva care devine, atunci conştiinţa individuală se poate aşeza confortabil în viaţă pentru a-şi împlini destinul pe care singură şi-l prescrie: „Niciodată conştiinţa individuală, al cărei ultim sens e creaţia, acţiunea, devenirea, n-a putut însemna ceva sub specia devenitului.”[194]

În sfârşit, în ultimul caz, cel al puterii anonime a maselor, rezultat al gregarului din om, conştiinţa individuală se poate conserva pe sine cu toate atributele sale ce vin din creaţie, în măsura în care nu se predă colectivităţii din care face parte, ci aderă la acele valori care sprijină şi mai mult propensiunea către dezvoltarea individului văzut ca „poartă către universalitate”. Vom reveni asupra acestei forme de putere anonimă când vom discuta pe larg ideea de apartenenţă identitară a conştiinţei individuale de sine la conştiinţa de sine colectivă.

Trebuie remarcat un fapt esenţial în această critică a puterilor anonime. Instrumentul criticii este, se înţelege, unul teoretic, aparţinând conştiinţei înţelegătoare producătoare de sensuri şi cunoştinţe, dar şi de *evaluare cognitivă* a lor. Numai că puterile conştiinţei înţelegătoare de a produce sens şi cunoştinţe – ştiinţa este putere, cum spune Bacon – au o valoare ambiguă. Conştiinţa înţelegătoare nu ne spune şi în ce direcţie trebuie utilizate puterile ei de a produce sens. În fond, în ce sens *folosim* producerea de sens, care este *direcţia* întrebuinţării sensului? Întrebarea vizează, în mod evident, desigur, datele conştiinţei trăitoare, pentru că ea instanţiază valorile, stabilind, în ultimă instanţa, *direcţia* de acţiune a individului responsabilizat de folosirea sensurilor pe care el însuşi şi le-a dat.

Prin urmare, cercetarea din *De Caelo*... se împlineşte, cum ne avertizează Noica însuşi, în introducerea lucrării, într-o meditaţie

[193] *Ibidem*.
[194] *Ibidem*, p. 90.

asupra moralei. Vorbind despre „cer”, conştiinţa trăitoare este, de fapt, interogată printr-o procedură de ocolire care trece prin conştiinţa cunoscătoare: Ceea ce pare a fi plasat în plan secund – datele conştiinţei trăitoare sunt o *funcţie* a datelor conştiinţei cunoscătoare – devine acum o temă de prim-plan. Prin urmare, unei reabilitări a conştiinţei individuale în planul cunoaşterii trebuie să-i corespundă, nici nu s-ar putea altfel, o reabilitare a individului în planul conştiinţei trăitoare. Libertatea conştiinţei de a produce sensuri trebuie să se întemeieze, la rândul ei, în cercul propriei naturi, pe responsabilitatea morală a individului de a-şi prescrie traiectorii, axe, şi de folosire a acestora. Temeiul libertăţii conştiinţei înţelegătoare se află în ideea de responsabilitate a conştiinţei trăitoare, după cum conştiinţa trăitoare îşi are propriul ei temei în datele conştiinţei cunoscătoare. Întemeierea lor este prinsă în cercul hermeneutic al conştiinţei individuale dacă şi numai dacă ele îşi corespund, dacă acestea se află în stare de echilibru. Conştiinţa individuală atinge, astfel, ceea ce caută cu disperare, echilibrul existenţial şi starea de împăcare cu sine, pentru că lumea îşi dezvăluie rostul ei şi al vieţii cuprinse în ea. Totul e personalizat şi nimic nu mai este sau devine anonim şi ameninţător.

A fost închis vreodată acest cerc hermeneutic dătător de echilibru existenţial plecând de la conştiinţa individului şi de la recunoaşterea faptului că el este singura instanţă producătoare de sens? S-a încercat doar, răspunde Noica, în Renaştere, odată cu afirmarea doctrinei umanismului. De aici şi interesul constant al lui Noica pentru Renaştere, respectiv pentru perioada istorică ce a produs modelul standard de afirmare a individului în cultura europeană. Confruntarea cu datele culturale ale Renaşterii[195], în care individul este considerat cheia înţelegerii lumii, este pentru Noica un bun prilej de a-şi afirma propria viziune asupra posibilităţii instituirii cercului hermeneutic desenat de cele două forme de conştiinţă, cunoscătoare şi trăitoare, apte să asigure echilibrul existenţial al individului.

Revenind, raportările conştiinţei individuale la lumea solidificată produsă de omul însuşi, cunoştinţele despre cer, faptele obiectivate şi

---

[195] A se vedea şi conferinţa lui Noica *Celălalt umanism*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, pp. 214–218.

seriate în timp ale oamenilor, istoria, socialitatea intrinsecă individului uman, specifice omului european, care se descoperă pe sine ca individ în opoziție cu lumea, trec din planul cunoaşterii în planul evaluărilor, odată cu Renaşterea. Ce constată Noica în Renaştere? Că, prin doctrina umanistă, descoperirea individualității creatoare şi afirmarea omului în Renaştere a însemnat totodată afirmarea *trufiei* omului în raport cu lumea, l-a plasat pe individ în anumite raporturi conflictuale între sine şi faptele sale, între ceea ce e viu şi ceea ce deja formulat, între producerea continuă de sensuri şi acceptarea unor sensuri gata constituite în sisteme de totalități, conflicte ce s-au perpetuat în modernitate. Atunci se rupe echilibrul între cele două forme de conştiință, teoretică şi evaluatoare, în dauna echilibrului individual global. Într-o sumară istorie a ideilor, rând pe rând, susține Noica, individualitatea creatoare s-a pierdut pe sine, printr-o îngâmfare moştenită tot din Renaştere, în sisteme metafizice dogmatice ce susțin în mod contradictoriu că intelectul este ceva independent de realitățile pe care le cunoaşte, dar afirmă că structura acestor realități este rațională; ori pozitivismul, care afirmă raționalitatea ca principiu de înaintare în cunoaştere, dar pe care o neagă în acelaşi timp, susține că „spiritul nu e în măsură să-l prindă pe *esse*"; în sfârşit, socialismul creat în numele libertății individului, aduce de fapt un triumf al maselor îndreptat împotriva individului[196].

Poate fi salvat umanismul (post)renascentist de excesele sale, în primul rând de anarhism, de faptul că în numele individului este negată legitimitatea oricăror reguli în afara regulii bunului plac, iar ideea de responsabilitate este surclasată? Se poate reveni la norme şi la un umanism cultural în care individul, ca întreg viu, să fie principiu de construcție? Se poate imagina un individualism cu răspunderi legate de puterile creative de a da sens lumii, configurat *altfel* decât sub forma liberalismului politic? Se poate cere ceva *de la* individ şi *nu pentru el*, în numele lui? Pe scurt, poate fi reabilitat individul împreună cu ideea de responsabilitate, negată de faptul că el are doar drepturi, nu şi obligații față de sine şi de propria viață?

---

[196] Constantin Noica, *De Caelo*..., pp. 104–105.

Răspunsul, susține Noica, este afirmativ numai dacă el se dă pe terenul unei reconstrucții morale a individului, şi nu pe terenul politicii, al individualismului liberal apt să justifice toate acțiunile omului fără a-l face şi responsabil moral. Prin urmare, a citi *De Caelo*… în cheie politică, aşa cum ne îndeamnă în mod simplist şi eronat abordările ideologice, este nu numai un act de comoditate intelectuală, ci şi de o răstălmăcire survenită, *tertium non datur*, fie din ignoranță, fie din rea credință. Contracararea individualismul anarhic postrenascentist nu este o chestiune de practică politică, ci de ontologie, de raportare a individului la lume şi la el însuşi. Politicul şi practica politică sunt totdeauna o consecință a datelor de fundal ale conştiinței care sunt, *ne varietur*, de natură ontologică şi existențială. Revenirea la norme, la responsabilitate şi obligații ale individului pus în centrul lumii odată cu Renaşterea este *primordial* o problemă de conştiință. Revenirea la norme se poate foarte bine mişca în cadrele idealismului filosofic şi ale umanismului cultural: „Ba numai în mijlocul acestora îşi poate arăta el (spiritul, n. n.) întreaga măsură cu condiția să nu fie tulburat în acțiunea sa, ca până acum, de orgoliul individualist, căruia i se întovărăşea prejudecata naturalistă a lui *a fi ceva în fața puterilor anonime*."[197]

Cum poate fi, aşadar, reabilitat individul şi în acest plan al obligațiilor? Răspunsul pe care-l dă Noica anarhismului individualist, desprins de norme şi responsabilități, cu scopul de a reface echilibrul existențial rupt de semeția conştiinței cunoscătoare în dauna conştiinței înțelegătoare, îl găsim în expresia cu valoare de imperativ moral: „a nu fi ceva în fața puterilor anonime". El implică două aspecte conexate între ele. Primul se referă la internalizarea datelor ştiinței contemporane cu privire la puterile anonime. Acestea propriu-zis nu există, pentru că „a exista" este o construcție a minții noastre. Prin urmare, este vorba nu despre „existență", ci despre un anumit mod de raportare a conştiinței cunoscătoare la propria ei natură. Dacă se concepe „naturalist", aşa cum s-a întâmplat deseori în istorie prin erori de autopercepție, atunci pentru conştiință puterile anonime „există". Or, în realitate, urmând modul real de înaintare a cunoaşterii

[197] *Ibidem*, p. 107.

în ştiinţă, preeminenţa obiectivităţii, trebuie să susţinem că „a exista" este subordonat lui „a şti". Al doilea aspect se referă la *deşteptarea* simţului răspunderii în conştiinţa vie a individului. Acest fapt nu e posibil prin acţiune politică, ci spirituală. Prin urmare, nu individul ordinii politice este vizat, pentru că el este „plin de drepturi, dar totuşi lipsit de puteri... Nimic din societatea contemporană nu e mai slab decât un individ cetăţeneşte înzestrat cu toate drepturile. Căci dacă el are drepturi, ştie că, în definitiv, n-are răspunderi: masele i-au suprimat orice răspundere… el se închipuie, cu sau fără voia sa, lovit de responsabilitate[198]".

Doar printr-o acţiune spirituală similară celei în care a învins creştinismul, aptă să readucă responsabilitatea în conştiinţa vie a individului, s-ar putea realiza echilibrul pierdut. Acesta este terenul naşterii unui nou echilibru existenţial diferit de terenul politicii, care identifică, greşit, libertatea cu sistemul drepturilor. Or, libertatea se corelează cu responsabilitatea, în vreme ce sistemul drepturilor îl conduc pe individ la iresponsabilitate. Din exercitarea unui drept nu se naşte responsabilitatea, ci dimpotrivă. Noica susţine că *înzestrarea* pentru libertate ţi-o dă datoria, şi nu dreptul care te absolvă de conştiinţa responsabilităţii faptelor. Cum arătam, Noica propune o soluţie a conflictului între liberate şi responsabilitate *doar* pe planul spiritului, al vieţii date în individ, şi nu pe plan doctrinar politic. Soluţia este educaţională şi se referă la *deşteptarea* spiritului existent în conştiinţa individului către îndatoriri: „Cum i se poate deştepta acesteia răspunderea? Prin drepturi, nu; doar prin îndatoriri, prin sentimentul de *vină*. Trebuie dezvoltat sentimentul de vină individuală. Iată singurul fel în care poate fi făcut rodnic umanismul; nu prin trufia drepturilor, ci prin umilinţa păcatelor."[199]

Prin raportare la universul nostru actual de prejudecăţi şi de aşteptări morale, soluţia lui Noica pare utopică. Aşa să fie, oare? Dacă însă privim cu atenţie propria noastră viaţă şi înţelegem gândul lui Noica, ne dăm seama că astăzi suntem educaţi într-un mediu moral dominat mai degrabă de justificări ale faptelor noastre negative, prin

---

198 *Ibidem*, p. 109.
199 *Ibidem*.

cultivarea în exces a paradigmei concurenței liberaliste. Prin urmare, responsabilitatea se află în plan secund, pentru că succesul nostru se fundează pe insuccesul celuilalt. Se produc cotidian fapte morale imposibil de evaluat, de genul acelora în care dorim să-i convingem pe ceilalți de dreptatea noastră, dreptate pe care însă i-o refuzăm propriei noastre conştiințe. Rezultatul? O acumulare de trăiri negative, o îmbolnăvire a sufletului şi o suferință pe care o purtăm cu noi fără să avem posibilitatea de a o ostoi. Dacă am fi învățat să deşteptăm în noi ceea ce vechii greci practicau, de pildă, ideea de asumare a greşelilor, unită cu aceea de ispăşire sufletească a lor, atunci viața noastră interioară s-ar însănătoşi prin propriile ei resurse. Păcatul nu este o fatalitate, susține Noica (constatăm că discuția nu are lor pe teritoriul creştinismului, cu toate că termenii morali implicați au o puternică încărcătură creştină de înțelesuri), atitudine care nu-i dă speranțe de îndreptare ființei umane. Ce înseamnă, în fond, vină? O asumare a noastră de a face răul, dar şi de a-l îndrepta. Dacă noi vom pleca de la ideea că totul e justificabil invocând drepturile, atunci nu vom avea niciodată posibilitatea de a deştepta în noi trăirea latentă a responsabilității: „Există în noi atâta virtute câtă trebuie spre a redeveni ființe sănătoase moraliceşte. Totul e să nu-ți ascunzi păcatele; să le scoți la lumină, învinovățindu-te, şi să arzi la flacăra sincerității față de sine."[200] Iată o recuperare a moralei autenticității promovate de Nae Ionescu, dar fără angajamentele sale creştine. Paradoxal, nu-i aşa?

Modelele etice invocate de Noica în susținerea moralei asumării vinii şi a căinței menite să reabiliteze individul şi în planul conştiinței trăitoare sunt cele ilustrate de Platon prin cunoscutele fraze socratice exprimate în dialogul *Criton*[201] şi, fireşte, modelul de valori cultivat de creştinism şi exprimat de Alioşa Karamazov, simbolul credinciosului care se simte responsabil nu numai de propriile vini, dar şi de greşelile altora, pe care doreşte să le treacă asupră-şi.

---

[200] *Ibidem*, p. 113.

[201] „… este la fel de nelegitim să săvârşeşti o nedreptate, să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptățit sau să faci rău din răzbunare celui care ți-a făcut rău"; Cf. Platon, *Criton* [*Despre datorie, dialog etic*], fr. 49 d.

****

Aceste raportări etice sunt luate de Noica ca argument spiritual (ce ilustrează o transformare interioară a omului fără intervenția politicului) pentru propriul său model de morală, fundat în conştiința cunoscătoare a individului convins că el donează sens lumii şi, prin aceasta, este apt să înfrunte forța puterilor anonime. Conştiința individuală care se adânceşte în sine pentru a genera sensuri lumii va găsi tot aici, în propriile-i profunzimi, şi motivații morale menite să susțină actul creativ: „Coborându-se în sine, conştiința descoperă două lucruri: mobilul acțiunii, pe de o parte, şi temeiul comunității morale, pe de alta."[202]

Aceste atitudini derivă din rădăcina constitutivă minții individuale, de la voința acesteia de a fi, a şti şi a face. „Voința" este cea care susține opțiunea individului viu, deopotrivă creator şi responsabil moral, în propriul său program de reconstrucție lăuntrică. Cum spune Noica însuşi, în acelaşi verb, „a vroi", se întâlnesc atât conştiința înțelegătoare, cât şi conştiința trăitoare: „Reabilitarea individului… s-ar desfăşura prin două serii de manifestări: întâi, ar autoriza pe individ să *vroiască mai mult*, făcând posibilă creația responsabilă; în al doilea rând, ar autoriza pe individ să *vroiască mai puțin*, reabilitând, odată cu individul, faptul neînsemnat, acțiunea lipsită de răsunet."[203]

Propunerile de reformare a individului, subliniem din nou, nu sunt pentru Noica program politic, ci spiritual. El nu are în vedere interesul de grup ori de clasă, nu *oamenii*, ci *omul*, individul trăitor care are în propria sa conştiință puterea de a produce sens şi acțiune responsabilă, acte de conştiință şi comportament mărginite doar de un deficit de voință. Atât! În acest sens, al cultivării valorii, şi nu al notorietății sau al acțiunii publice fundate pe orgoliu şi indiferență, caracteristice ale conştiinței omului politic, trebuie interpretată, spune Noica, expresia „mai puțin", care „ar însemna mai mic, mai fără

[202] Constantin Noica, *De Caelo*…, p. 124.
[203] *Ibidem*, p. 125.

răsunet, *pentru* mai puțini, pentru unul singur chiar. Și aceasta ar fi: a nu proclama întotdeauna reforma noastră, ci a o viețui"[204].

Reabilitarea individului în planul cunoaşterii şi al moralei este o acțiune, fără îndoială, ce ține de viitor. Noica este nemulțumit de prezentul în care trăieşte pentru că priveşte mai degrabă către trecut, către puterile anonime care îl copleşesc şi-l de-responsabilizează pe individ, şi nu către viitor. Or, „substanța" acțiunii individului viu este totdeauna viitorul, pentru că ceea ce e viu se desfăşoară în timp. Aşadar, individul este o ființă „temporală" care se proiectează pe sine cu sine cu tot şi care se construieşte pe măsură ce trăieşte, producând sensuri pentru sine, pentru propria sa conştiință trăitoare generatoare de echilibru existențial. El, individul, nu este o substanță, ci un potențial temporal, o „rezervă" de timp. Singurul lucru care e al nostru este viitorul! Totul se află la început şi trebuie făcut! Numai de pe această platformă individului i se deşteaptă şi responsabilitatea pentru propriile sensuri şi acte menite să dobândească obiectivitate din întâlnirea cu Celălalt. Eu şi Tu (conştiința mea care stă în fața conştiinței tale) pot dobândi împreună „obiectivitate" *doar* pe temeiul acestui dublu act de deşteptare individuală: sensurile lumii şi responsabilitatea izvorâtă din asumarea acestora sunt datele vii, generate de o conştiință individuală care-şi desfăşoară puterile în viitor. Despărțirea de trecut trebuie să fie, pentru profilaxia ei, o normă de conduită zilnică. Apatia generată de idolatrizarea trecutului trebuie depăşită în numele agoniei, al permanentei lupte pentru viitor prin încordarea voinței. Individul trebuie să se recucerească pe sine plecând de la propria voință de a face. El are sprijin doar în sine, întrucât „individul a fost calomniat, iar doctrinarii se dovedesc a fi căutat doar să-l intimideze"[205].

Prin urmare, voința de resurecție morală, de transformare lăuntrică şi trăită în acord cu forța ta proprie de a da sensuri viitorului este morala pe care o recomandă Noica în *De Caelo*..., o morală

[204] *Ibidem*, p. 126.
[205] *Ibidem*, p. 138.

construită pe valori analogice creştinismului (păcat, vină, iertare, nădejde, tărie lăuntrică etc.), dar retrăite într-o conştiinţă în care individul se face pe sine plecând de la sine însuşi. Căci „nu poate fi creştin cel ce nu are norma în el; cel ce nu ştie; cel ce nu vrea”[206]. Noica vorbeşte, precum Unamuno, pe care-l citează, despre un creştinism al luptei şi al credinţei în desfăşurările sale din viitor, ce-l pun pe credincios continuu în faţă cu sine însuşi şi cu propriile îndemnuri de desăvârşire creatoare. Trebuie spus limpede, însă, că etica pe care o putem extrage din *De Caelo*... este fundată pe *faptă laică*, pe valori ale „veacului”, pentru a utiliza terminologia epocii. Etica lui Noica este laică, şi nu creştină, pentru că ea nu se fundează pe valoarea fundamentală a eticii creştine: mântuirea. În centrul eticii noiciene se află gratuitatea „faptelor”, ca producere de sensuri, pusă într-o corelaţie *doar* cu responsabilitatea faţă de tine. Noica nu vorbeşte despre recompensă şi pedeapsă divină, despre intervenţia lui Dumnezeu, prin har, în viaţa oamenilor, despre nevoinţă, mântuire etc. În mod paradoxal, Noica vorbeşte în numele unei morale de pe platforma valorilor creştine, dar în absenţa unui Dumnezeu. Transcendentul nu există, pentru că „a exista” este o formă a lui „a şti”. Doar individul uman există, pentru că doar în el se produce unitatea între „a exista” şi „a şti”.

Nu vom insista asupra subtilităţilor conceptuale şi nici asupra frumuseţii limbii, care produc, ambele, stări de reală emoţie estetică cititorului lui *De Caelo*... Două observaţii de ordin metodologic însă se impun.

Prima observaţie: *De Caelo*... este, în ordine metodologică, o lucrare de meditaţie şi experiment „fenomenologic”. Noica *descrie* modul de constituire a „faptelor” în conştiinţă în funcţie de felul în care sunt poziţionalizate prin cele două atitudini, cunoscătoare şi trăitoare, experimentându-le apoi prin raportare la timp. Din acest punct de vedere, Noica se vădeşte a fi un *teoretician al expectanţei*, în măsura în care viitorul este privilegiat prin raportare la prezent şi

[206] *Ibidem*, p. 149.

trecut. Faptul acesta va fi, cum vom remarca, plin de consecințe în contextul discursului său identitar, care implică rezolvarea a două probleme lăsate de Noica în indecizie. Prima: plasarea istoriei, a trecutului, în rândul puterilor anonime şi, pe cale de consecință, imposibilitatea asumării ei, piesă esențială într-un discurs identitar în care trecutul, prezentul şi viitorul sunt activate solidar şi trăite într-o conştiință individuală. A doua: intersubiectivitatea, punctul comun de întâlnire al conştiințelor care sunt față către față, cea de-a doua piesă a oricărui discurs identitar, este de asemenea lăsată de Noica în plan secund.

Personajul central în *De Caelo…* este, cum s-a remarcat, individul viu, cel care a preluat o serie de atribute ale divinității şi care constituie în conformitate cu principiul interior de funcționare – producerea de sens şi responsabilitate – o lume monadică lăsată fără armonia prestabilită despre care vorbeşte Leibniz. Ideea de constituire a obiectivității ca spațiu al intersubiectivității este în *De Caelo…* nesusținută printr-o argumentație convingătoare. Am putea spune că „obiectivitatea" este, în ordinea cunoaşterii, un concept polemic menit să substituie conceptul „adevăr" prin susținerea ideii că *doar* individul este cel care bate la poarta universalității. Mai exact, în cunoaştere, obiectivitatea, şi nu adevărul se cucereşte, susține Noica, dar nu ne explică şi care sunt mecanismele de constituire a acestui spațiu de întâlnire dintre conştiințele individuale, şi cum este posibilă coabitarea unor sensuri care-şi dispută chiar prin condiția lor întâietatea. Problema intersubiectivității intervine şi la nivelul conştiinței trăitoare, legată, într-un fel sau altul, şi de autoritate, nu numai de responsabilitate. Individul este autoritate pentru sine, întrucât el este cel care donează sens lumii. Prin urmare, nu există autoritate, ci autorități, deci un relativism generalizat. Cum se produce salvarea autorității într-o lume dominată în totalitate de relativism? Este o altă dificultate teoretică pe care Noica o lasă deschisă. În treacăt fie spus, dificultățile lui Noica sunt dificultățile de principiu ale tuturor filosofilor care lucrează într-o cheie fenomenologică, şi care sunt constrânşi de propriile principii de construcție, derivate din modelul

conştiinţei intenţionale pe care-l instrumentalizează, să lase deschisă chestiunea intersubiectivităţii. Noica nu va da o rezolvare de principiu, pe terenul ontologiei ori al filosofiei conştiinţei, ci va arăta cum este ea posibilă invocând un studiu de caz: spiritualitatea românească, ce poate fi văzută, într-un fel sau altul, ca o formă particulară de realizare efectivă a intersubiectivităţii.

A doua observaţie, în aceeaşi ordine metodologică, legată intim de prima. În perioada în care Noica îşi redacta lucrările sale filosofice, în lumea gândirii europene se desăvârşeau cele două cotituri, fenomenologică şi lingvistică, analitică, care erau percepute ca orientări complementare, pentru interesul lor comun legat de semantica gândirii şi a termenilor comuni aflaţi în cercetare: expresie, sens, semnificaţie, referinţă, condiţii de adevăr, adevăr, obiectivitate, intersubiectivitate etc. Discuţiile iniţiale, se ştie, au început pe teritoriul matematicii şi sunt legate de numele lui Frege şi Husserl, ambii filosofi matematicieni. Nae Ionescu era la curent cu aceste dezbateri, pe care le-a făcut cunoscute discipolilor săi[207], transmiţându-le inclusiv motivaţia de a studia matematicile. Noica însuşi, fost student în matematici, era la curent cu dezbaterile europene în domeniu, inclusiv cu polemica dintre Frege şi Husserl, dusă pe terenul ideii de „număr”.

În acest context al celor două cotituri care au impus noi distincţii filosofice, pe urmele lui Nae Ionescu, dar din convingeri şi lecturi proprii, Noica deosebea continuu între gândirea vie, fenomenologică, şi gândirea formulată şi solidificată în limbaj, dar, contrar prejudecăţilor filosofice de astăzi, nu le opunea într-un raport de

[207] Unul dintre aceşti discipoli a fost matematicianul Octav Onicescu, iniţiatorul unui seminar care a grupat în jurul lui, începând cu anul 1937, o serie de matematicieni şi oameni de ştiinţă, constituind împreună prima „şcoală” de filosofie analitică din România. A se vedea: Ilie Pârvu, *Tradiţii ale filosofiei analitice în România*, în „Revista de Filosofie Analitică”, Volumul I, 10, Iulie–Decembrie 2007, pp. 1–17. De asemenea, Dora Mezdrea, în *Nae Ionescu. Biografia*, Vol. IV, ed. cit., cap. *Moştenirea spirituală. Şcoala de filosofie a lui Nae Ionescu*, ed. cit., surprinde filiaţia de idei între Nae Ionescu şi discipolii săi matematicieni: Octav Onicescu şi Grigore Moisil, pp. 488–490.

disjuncție exclusivă. Noica s-a folosit de ambele modalitățíi de gândire, pe care le-a rostuit în funcție de propriile nevoi de argumentare. Astfel, când Noica vorbeşte despre creație, despre producerea sensului, a noului, despre căutarea echilibrului etc., pe scurt, despre actul individual de filosofare, se referă continuu la gândirea vie, respectiv la procedurile de tip fenomenologic de constituire a obiectului în conştiință, prin poziționare atitudinală şi experimentare temporală. În acest caz, punctul de plecare în analiză este trăirea, adică actele intentive prin care conştiința tematizează şi donează ființă şi sens lucrurilor, iar metoda de analiză este descrierea acestor acte la care avem acces nemijlocit prin intuiție. În schimb, când se referă la *rezultatele* gândirii şi la evaluări ale gândirii formulate, la *expresii*, înțelese ca unitate a gândiri, limbajului şi lumii, Noica foloseşte proceduri specifice abordărilor analitice, de tipul analizelor semantice şi pragmatice. Faptul este vizibil mai ales în lucrarea *Pagini despre sufletul românesc*, în contextul în care Noica propune o gramatică a conceptului „filosofie românească". Pe de altă parte, Noica dezvoltă în întreaga sa filosofie, prin distincția dintre „a fi" şi „a şti", un program „antiesențialist", comun, în fond, atât abordărilor fenomenologice, cât şi abordărilor analitice.

Prin urmare, pentru Noica, în ordine metodologică, producerea cunoaşterii şi evaluarea ei sunt, deopotrivă, acte distincte şi intim corelate în aceeaşi conştiință individuală. Conştiința individuală producătoare de sens are la dispoziție chiar propriile sale resurse de evaluare. Totul se petrece în aceeaşi conştiință care se poziționează distinct în acte şi operații diferite. Noica gândeşte în unitate ceea ce astăzi noi gândim prin excludere, în sensul că opțiunea pentru descrierea actelor de conştiință, a producerii „faptului" prin donare de sens şi de ființă, intră într-o relație de disjuncție exclusivă cu opțiunea pentru procedurile analitice de evaluare sintactică, semantică şi pragmatică a limbajului. Or, pentru Noica, fenomenologia şi analitismul – pe care noi astăzi le numim cu expresia „cotituri filosofice" – reprezentau, ca şi pentru inițiatorii acestora, Husserl şi Frege, cercetări filosofice complementare survenite din nevoia de a

clarifica mai bine relația dintre adevăr şi semnificație, considerate neproblematice în logica aristotelică.[208]

Noica însuşi, cum se poate remarca din *De Caelo…*, respingea logica în forma ei clasică, aşa cum o făceau atât Frege, cât şi Husserl, pentru că se fundamenta pe teoria adevărului-corespondență, pe ideea că semnificația unei propoziții este ceva dat, de la sine înțeles şi, totodată, pe indistincția dintre componenta lingvistică şi logică dintr-o propoziție enunțiativă. În logica clasică, se ştie, a înțelege o propoziție enunțiativă de tip predicativ însemna un act neproblematic, subînțelegându-se că adevărul survine pe fondul unui înțeles deja fixat din precondiția respectării principiilor logice ce fac posibilă relația dintre subiect şi predicat. Semnificația unei propoziții era gândită ca o sinteză, unire a unui subiect cu un predicat şi, plecând de la această convingere, logica clasică nu deosebea între componenta lingvistică, gramaticală, şi componenta semantică, de înțeles şi sens, într-o propoziție enunțiativă. Toate expresiile (propozițiile enunțiative) erau văzute în calitatea lor de enunțuri predicative, *sinteză* între subiect şi predicat, adevărul fiind considerat, firesc, ca o corespondență şi adecvare cu „starea de lucruri”. Nu se înțelegea însă cum este posibilă compararea unor entități de naturi diferite în această relație de corespondență. Cum se pune în acord mintea în care se formulează propozițiile cu ceva ce e în exteriorul ei, cu „starea de lucruri”, cu realitatea? Căci „starea de lucruri”, „realitatea” nu sunt date senzoriale, ci cuvinte care au semnificații, înțeles. „Realitatea” este chiar înțelesul cuvântului *realitate*, ce se stabileşte, *caz după caz*, în funcție de anumite contexte lingvistice.

Remarcăm că şi Noica, în *De Caelo…*, aduce în prim-plan, printre altele, aceeaşi problematică comună fenomenologiei şi analitismului, a raportului dintre sens şi adevăr, pe care o rezolvă în funcție de propriile sale interese filosofice generate de proiectul său de întemeiere a unei ontologii neoclasice. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom propune o interpretare asupra lucrării *Pagini despre sufletul românesc*, piesa de bază a gândirii identitare noiciene timpurii.

---

[208] A se vedea: Michael Dummitt, *Originile filosofiei analitice*, Traducere de Ioan Biriş, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, ce propune o istorie relevantă a rădăcinii comune, dar şi a despărțirii, de dată recentă, a gândirii fenomenologice de gândirea analitică.

c) *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu putință ceva nou*

După *De Caelo…*, se știe, Noica a publicat, în ordine cronologică, înainte de instaurarea comunismului, *Viața şi filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri şi o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a *Criticii Judecății*) (1943), *Jurnal filosofic* (1940), *Pagini despre sufletul românesc* (1944). Aceste lucrări, împreună cu *Mathesis…* şi cu unele articole filosofice apărute în publicistica anilor 1934–1947, reprezintă conținutul filosofiei timpurii a lui Noica. Întrebarea ce se impune din capul locului interpretului filosofiei lui Noica este dacă ordinea cronologică, aleatorie temporal, încorporează o ordine sistematică de înaintare logică a unui proiect interior gândirii ce se desfăşoară în timp. Mai precis, gândirea cu proiectele ei proprii se desfăşoară în timp, sau mintea interpretului este cea care stabileşte o ordine a gândirii din aparițiile temporale întâmplătoare?

În esență, răspunsul la această întrebare vizează, într-un plan general, metoda istoriei filosofiei. De această provocare nu a scăpat nici Noica însuşi, în condițiile în care preocupările de istoria filosofiei sunt în tinerețea sa dominante. Cum mai spuneam, Noica filosofează cu istoria filosofiei cu tot, convins că substanța gândirii filosofiei este desfăşurarea în timp a filosofiei înseşi: „Istoria e într-atât de legată de filosofie, ține într-o asemenea măsură de intimitatea ei, încât destinul celei din urmă e de a purta cu sine pe cea dintâi.”[209]

Accentuând, Noica ne propune, într-un segment important din gândirea sa de tinerețe, o filosofie despre felul în care trebuie practicată filosofia cu istoria ei cu tot. Dar întrucât intențiile prezentei cărți nu sunt monografice, nu vom insista asupra acestui aspect pe care exegeza viitoare va trebui să-l lămurească. Cu toate acestea, trebuie reținute câteva aspecte ideatice, pentru că noi, aşa cum am arătat în introducere, propunem o interpretare plecând de la Noica însuşi. Mai exact, o interpretare inspirată în mare măsură de „metoda

[209] Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu putință ceva nou*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 7.

istoriei filosofiei” pe care Noica însuşi o propune pentru înțelegerea filosofiei cu istoria ei cu tot. Pe de altă parte, este important de urmărit felul în care Noica foloseşte această metodă pe cazul istoriei filosofiei europene, pentru a evalua mai bine, în context identitar, concepția lui despre posibilitatea unei filosofii româneşti prin încorporarea unor desfăşurări în timpi istorici diferiți.

În ordine sistematică, incursiunile lui Noica în istoria filosofiei sunt întreprinse cu acelaşi scop filosofic cu care au fost scrise şi lucrările *Mathesis*… şi *De Caelo…*: reconstrucția ontologică a temei „clasice” a binomului metafizic Unu–Multiplu în contextul modelului de conştiință „fenomenologic” al *vederii dinăuntru a individului*. În consecință, şi în *Schiță…* trebuie să vedem parcursul filosofiei neoclasice a lui Noica, în înțelesul precizat în capitolele anterioare. Deosebirea față de lucrările amintite constă, uşor de observat, în faptul că „materialul” de reconstrucție este istoria filosofiei înseşi, devenită dominantă de reflecție. Desigur că şi *Mathesis*… ori *De Caelo…* sunt şi ele scrise prin apel la istoria gândirii filosofice într-un mod pe care l-am putea numi „firesc”. Căci nu există lucrare de filosofie cu intenție sistematică care să nu facă trimiteri la istoria filosofiei, cel puțin la istoria problemei abordate. De această dată însă, istoria filosofiei este luată ca *argument* pentru construcția programului neoclasic de gândire pe care l-a urmărit cu obstinație Noica în tinerețea sa.

Astfel, ținând cont de acest context interpretativ, am putea spune că *Mathesis*… ori *De Caelo…* sunt cărți ce pot fi circumscrise unor cercetări de metodă apte să prescrie şi să delimiteze direcția gândirii şi, prin aceasta, să propună chiar şi o preordonare a conținutului ei. În aceste cărți se elaborează acea *Mathesis universalis* a lui Noica, ce constă, cum arătam, în descrierea Unului gândirii însuflețite, a spiritului, în exercițiul multiplicității relației contradictorii Unu *este* multiplu, prin reluarea pe cont propriu a temei ontologice „clasice”, dualitatea formală Unu–Multiplu.

În schimb, odată cu apariția lucrării *Concepte deschise…*, Noica îşi exercită gândirea istoric, cum mai arătam, în *interiorul* marilor probleme ce configurează identitatea filosofiei cu ea însăşi, pentru că acestea apar simultan cu actul de întemeiere a filosofiei ca filosofie. Nu întâmplător, primul capitol din *Schiță…* are drept titlu *Întemeierea platonică a filosofiei înseşi.* Prin urmare, redeschiderea oricărei problemele filosofice, cum este, în cazul lui Noica, Unu–Multiplu,

implică *ab initio* stabilirea unui dialog viu cu „colegii morți”, în expresia lui Rorty, cu modul în care ei au pus problema, pentru a filosofa *împreună* cu ei, pentru a căuta *soluțiile proprii* plecând de la modul în care aceştia îşi delimitează soluțiile lor.[210] Istoria filosofiei este scoasă, astfel, din regimul ei de putere anonimă, devenind vie prin conştiința întrebătoare aflată în căutarea propriului echilibru existențial.

Să remarcăm un fapt de explicabilă simetrie survenită din procedurile de tip fenomenologic pe care Noica le mobilizează în primele dintre scrierile sale de tinerețe. Astfel, Noica „experimentează” în sens fenomenologic, adică raportează la timp, într-un mod simetric, „faptele” poziționate de stările atitudinale ale minții. Pentru *Mathesis*…, experimentarea se face din perspectiva datelor prezentului, în vreme ce *De Caelo*… propune o experimentare a viitorului şi a stărilor de expectanță. Trecutul, memoria adică, este apoi experimentat în *Concepte deschise…*, pentru a fi tematizat în lucrările următoare. Se poate remarca, desigur, încă de pe acum, o preferință a lui Noica pentru exercițiile fenomenologice focalizate către trecut, înspre memorie. Evident că ceea ce rămâne constant în aceste abordări este subiectul însuşi, Unul conştiinței, care-şi aproprie înfăşurările propriei multiplicități temporale ieşind din fiecare tematizare mai bogat şi mai împlinit în sine însuşi. Pe scurt, principiul pe care-l aplică consecvent Noica în toate analizele sale, cu precădere în domeniul istoriei filosofiei, este, pentru a-i folosi expresia deseori întâlnită în scrierile de tinerețe, „aşezarea în curentul de viață al spiritului”.

Revenind, după determinarea metodei gândirii, act instituit pe activarea temei clasice Unu–Multiplu în contextul vederii dinăuntru a individului, în primele sale cărți, Noica este în căutare de soluții proprii la problemele deschise în proiectul său de ontologie neoclasică – reabilitarea individului în ordinea cunoaşterii şi moralei,

---

[210] Într-un schimb de scrisori cu Sanda Stolojan, Noica spunea despre sine cu modestie, dar şi cu orgoliu: „Sunt un biet scripcar filosofic care n-are decât un merit: acela de a nu se sfii de a intra în taraful celor mari, prefăcându-se că şi el cântă în orchestră”; Cf. Sanda Stolojan, *Sub semnul depărtării. Corespondența Constantin Noica – Sanda Stolojan*, Prefață de Matei Cazacu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006, p. 137.

determinarea condițiilor de posibilitate a apariției noului, cucerirea obiectivității şi constituirea intersubiectivității etc., printr-o interogare a istoriei filosofiei în devenirea sa, urmând marile cotituri produse de numele majore ce s-au impus în prim-planul gândirii reflexive, gânditori ce au primenit, prin opera lor, actul de filosofare în interiorul filosofiei înseşi. Care sunt aliniamentele acestei reconstrucții? Vom invoca *doar* spre exemplificare, cum spuneam, *Schiță*..., întrucât depune mărturie de felul în care istoria filosofiei poate instrumenta şi susține proiecte filosofice proprii.

Metoda vederii dinăuntru este aplicată, fireşte, cu consecvență, de Noica şi asupra materialului de analiză pe care-l numim „istoria filosofiei". În numele acestei metode, Noica respinge atitudinea naturală a acelor istorici ai filosofiei care privesc din „perspectiva obiectului", atitudine generatoare de iluzia că ființa umană ar fi capabilă să se instaleze în obiectul cercetat, renunțând la propria subiectivitate. Această iluzie metodologică a atitudinii naturale ce confundă „obiectul cunoaşterii" cu „obiectul real" produce o istorie muzeală, ceva mort, „fapte" susceptibile de a fi înscrise în rândul puterilor anonime. Perspectiva atitudinii naturale elimină creativitatea şi responsabilitatea interpretului, îl absolvă de a gândi pe cont propriu şi-l împinge către poveste ori comentariu al ideilor altora, fără ca acestea să fie trăite în conştiință ca probleme personale. Dimpotrivă, atitudinea reflexivă, fenomenologică, se apropie de istoria filosofiei din „perspectiva subiectului" viu şi a trăirilor lui de conştiință, din poziția unei gândiri însuflețite ce unifică viața cu actele gândirii, apte să readucă în prezent „izbucnirea de viață din istoria filosofiei".

Prin urmare, metoda istoriei filosofiei se pune *doar* pentru istoricul care priveşte din perspectiva subiectului, respectiv a atitudinii reflexive ce implică „cufundarea în modurile unei vieții, a spiritului care e a tuturor". În funcție de poziționarea atitudinală a minții, de modul în care aceasta tematizează „faptul" istoriei, vom întâlni modalități distincte de retrăire şi actualizare în conştiință, respectiv de rescriere şi reconfigurare în Unul conştiinței, disipat în multiplicitatea trăirilor lui temporale.

Spre deosebire de atitudinea naturală, care obiectivizează istoria dispunând-o pe axa unui timp ireversibil, de la trecut spre prezent şi către viitor, atitudinea reflexivă asupra istoriei permite experimentarea

timpului în conştiinţă, în funcţie de ordinea pe care o impune spiritul. Spiritul care sălăşluieşte în fiecare individ uman viu se experimentează pe sine simultan în toate dimensiunile temporalităţii. Rezultatul? Istoria cu majusculă se ramifică în istorii în funcţie de atitudinea spiritului, astfel că în această trăire personală a conştiinţelor se întâlnesc mai degrabă istoricii decât istoriile lor. Există, desigur, o deosebire esenţială între atitudinea istoricului în genere, pus în faţa multiplelor fapte pe care trebuie să le ordoneze plecând de la sine, şi cea a istoricului filosofiei, care experimentează dimensiunile temporalităţii plecând de la *nevoia de unitate a spiritului* ce sălăşluieşte în individul viu, şi care propune o ordine fatalmente subiectivă faptelor. Din intersecţia acestor subiectivităţi se naşte obiectivitatea istoriei filosofiei ca acord între conştiinţe, ca spaţiu intersubiectiv de întâlnire între cei care se pricep, un câştig pe care-l ratează o istorie „obiectivistă” producătoare doar de doxografie.

Prin urmare, multitudinea istoriilor filosofiei survine din nevoia de unitate a spiritului cu sine, a Unului conştiinţei, risipit în multiplul experimentărilor temporale, dat fiind faptul că risipirea în „istorie” este modul său de a fi. Desigur că spiritul, ca formă a vieţii ce sălăşluieşte în fiecare individ, poartă – prin unitatea sa ce experimentează concomitent orizonturile temporale ale fluxului conştiinţei trecut-prezent-viitor – întreaga istorie, numai că o experimentează în raport de poziţionările sale ce ţin continuu de prezent, de tematizările, de problemele şi întrebările pe care şi le adresează sieşi. Acesta activează sau lasă în stare de potenţialitate propriile fapte săvârşite şi devenite istorie. Chiar dacă nu sunt activate „acum”, aceste fapte ale spiritului nu sunt niciodată moarte. „Mort” sau „viu” în lumea spiritului dobândeşte conotaţii specifice. Cum ceea ce e adus în faţa conştiinţei, în prezentul ei, ceea ce e viu sau mort ţine doar de tematizarea conştiinţei, înseamnă că selecţia între diferitele istorii se face după criteriul „cantităţii” şi al „exactităţii faptelor”. În consecinţă, istoriile filosofiei sunt mai mult sau mai puţin verosimile în funcţie de întrebările pe care spiritul şi le adresează sieşi, şi sunt apte să reţină în trăirile actuale ale conştiinţei cât mai mult din ceea ce a fost.

O istorie „autentică” a filosofiei este cea care produce o mai mare bogăție de trăire a spiritului, o actualizare cât mai bogată şi diversă în prezentul actual al conştiinței a datelor propriului său trecut. Cercul conştiinței îşi lărgeşte orizontul, devenind astfel mai consistent, mai bogat, iar Unul conştiinței se împlineşte şi mai bine în în-sinele multiplicității sale. El este un *alt* Unu multiplu, mai bogat pentru că a activat în datele prezentului şi trecutului cu propriile sale trăiri. Prezentul însuşi este mai bogat pe măsură ce trecutul este mai viu şi variat trăit în actele conştiinței individuale, în care viețuieşte spiritul în Unitatea multiplicității sale. De aceea idealul unei istorii a filosofiei ca istorie a spiritului viu este cel al pierderilor minimale din istorie, în condițiile în care „pierderea”, solidificarea trăirilor conştiinței, ține chiar de natura conştiinței înseşi. Căci ea trăieşte simultan, ca Unu, totul în prezentul ei în care e dat nemijlocit trecutul prin *deja* trăitul faptelor ei, şi viitorul prin *deja* aducerea lui în prezență: „Ceea ce consacră deci pluralitatea istoriilor este că, pe de o parte, nevoia permanentă de unitate a spiritului îl îndeamnă să poarte cu sine întreg trecutul, dar pe de altă parte e silit, prin natura restrictivă a întrebărilor ce îşi pune, să piardă ceva din el. Fiecare autentică istorie a filosofiei ni se pare, deci, încercarea de a pierde cât mai puțin.”[211]

Cum se poate păstra cel mai mult într-o istorie a filosofiei? Important este, spune Noica, să găsim întrebările potrivite, acele întrebări care sunt integratoare de istoria filosofiei, întrebări care, într-un fel sau altul, trebuie să facă vie în conştiința individuală un segment de filosofare ce actualizează *întregul* filosofiei. „Cum e posibil ceva nou?” este una dintre acestea pentru că ea conservă, mai mult decât alte teme, date esențiale ale trecutului, întrucât se referă la spiritul însuşi, la dinamica lui internă, la uimitoarea capacitate de a ieşi din sine pentru a produce ceva nou. Această întrebare depăşeşte, prin înglobare, chiar filosofia cunoaşterii în manieră criticistă, în forma pusă de Kant: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori? „Cum e cu putință ceva nou, traducând în fapt problema: cum face spiritul să nu fie tautologic, să întâlnească altceva, deci să aibă o desfăşurare cu adevărat progresivă – dă socoteală de viața spiritului şi deschide porți înspre orice doctrină filosofică, întrucât oricare priveşte,

[211] Constantin Noica, *Schiță*..., p. 10.

într-un fel sau altul, spiritul. Iată de ce o asemenea întrebare are sorţi să devină un adevărat factor de integrare a materialului istoriei."[212]

Prin urmare, tematizările spiritului, care poartă cu sine întreaga istorie a lui, ţin de filosofie autentică, depăşind, astfel, statutul de simplă problemă. Primatul subiectivităţii, în înţelegerea istoriei filosofiei ca istorie a Unului multiplului conştiinţei, conduce gândirea pe drumul „spiritului nemuritor", al lui *ingenium perenne*, drumul de înaintare către sine cu conţinutul lui istoric cu tot. Din această perspectivă, idealul formulat de istoricul obiectivist, redat de expresia atât de uzitată în manuale, *philosophia perennis*, „filosofie durabilă" (universală), care năzuieşte „să determine tabloul adevărurilor pe care, în decursul desfăşurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternităţii"[213], este plasat în plan secund. În fapt, cunoscuta dispută *filosofie ştiinţifică vs. filosofie beletristică*, la care am făcut referinţă în capitolul anterior, reprezintă doar una dintre faţetele acestor două modalităţi de a practica istoria filosofiei, subiectivist ori obiectivist. În conflict, pe un plan mai general, se află principiul subiectivităţii şi al descrierilor fenomenologice cu principiul obiectivist al explicaţiilor ştiinţifice. Semnalăm doar că angajamentele metafilosofice implicate în această dispută sunt reflexe ale marilor discuţii din epocă: ştiinţele spiritului vs. ştiinţele naturi, pluralism metodologic vs. monism metodologic.

Prin urmare, ceea ce e legat de obiect şi conţinut în istoria filosofiei, de succesiunea de idei şi de determinarea unui just raport – pe care nimeni nu l-a putut preciza – între continuitatea şi discontinuitatea produselor gândirii etc., trebuie să lase loc unor istorii subiectiviste ale filosofiei ce implică, după expresia lui Noica, „aşezare în curentul de viaţă al spiritului": „O istorie care se ţine, pentru că e a spiritului necontenit solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularităţi şi structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiaşi spirit; istorie care, deşi risipită, nu e decât expresia unei astfel de unităţi, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăşi istoria filosofiei."[214]

[212] *Ibidem*, p. 10.
[213] *Ibidem*, p. 13.
[214] *Ibidem*, p. 15.

Fără să intrăm în detalii, Noica reia şi în *Schiţă...* tensiunea teoretică dintre a face filosofia lui „este" (venită pe filiera aristotelică a privilegierii „fiinţei") versus a face filosofia lui „a şti" (caracteristică modernităţii filosofice), întâlnită în *De Caelo…*, pentru a aduce încă un argument în favoarea unei istorii a filosofiei susţinută de aspiraţia spre unitate a spiritului, ce sălăşluieşte într-o conştiinţă individuală, şi pentru a respinge istoria susţinută de pe poziţia naturalistă, interesată de unitatea obiectului, a produsului filosofic, şi nu a subiectului. Pe această bază întreprinde şi o critică a modului obiectivist de a face istoria filosofiei, cu referire la practica şcolii neokantiene de la Marburg, prezentă dominant şi în mediul universitar românesc interbelic.

**

Intenţiile acestei cărţii nefiind de natură monografică, cum precizam, nu vom face o prezentare amplă a lucrării *Schiţă...* şi nici nu vom propune evaluări asupra modului în care Noica investighează şi evaluează, la rândul său, scenariile filosofice reprezentative pe tema: cum e cu putinţă ceva nou la Platon, Aristotel, Augustin, Thoma D'Aquino, în gândirea empiristă ori în cea raţionalistă. În intenţiile interpretative de faţă, lucrarea *Schiţă...* este văzută din unghiul de vedere al analizei *consistenţei şi completitudinii* gândirii lui Noica de tinereţe, a modului în care – angajându-se în orizontul unei filosofii subiectiviste – acesta rezolvă într-un mod convingător, în acord cu propriile sale premise „neoclasice", două dintre marile probleme ale oricărei filosofii a cercului conştiinţei: problema creaţiei, a producerii noului, şi a intersubiectivităţii. Înainte de face câteva consideraţii privind natura şi scopurile cercetării întreprinse de Noica în marginea lui „cum este posibil ceva nou" şi, fireşte, asupra concluziilor acestei investigaţii în universul câtorva modele de gândire europeană, vom formula câteva observaţii de context.

Ne reamintim că încă din *Mathesis...* Noica a deschis două dintre problemele capitale ale unei filosofii fenomenologice. Prima este cea a intersubiectivităţii, pe care Noica o redeschide şi o acutizează în *De Caelo*…, prin teoria obiectivităţii ca fiind opusă celei a adevărului, în sinteză, prin distincţia „a şti"–„a exista", fără să propună rezolvări *de principiu* pe deplin întemeiate. A doua problemă, cea legată de natura gândirii şi a spiritului, respectiv problema creaţiei,

este pusă explicit acum, în teza de doctorat din *Schiță*..., sub forma cercetării temei: „Cum e cu putință ceva nou?"

Remarcăm imediat din titlu că tema centrală din *Schiță*... implică „mersul îndărăt", adică o cercetare transcendentală, o investigare a condițiilor de posibilitate a producerii noului. Prin urmare, cercetarea nu vizează *în principal* mecanismele de producere a noului, metodele şi instrumentele, ele fiind implicate deja în investigație, ci scrutarea posibilității de principiu a producerii noului: „Problema posibilității a ceva nou nu este, pentru noi, căutarea unor cunoştințe noi, nici măcar tema cum e cu putință un instrument nou, ci este: cum este cu putință «actul» spiritului de a atinge, printr-un instrument nou, o cunoştință nouă. Accentul cade acum mai puțin pe lucrul inventat, nici măcar exclusiv pe mijlocul invenției, ci asupra spiritului însuşi, care îngăduie invenția. Când spunem că filosofia are ca principal obiectiv viața spiritului, către acest fel de a fi viu al spiritului ne îndreptăm privirea."[215]

Deschiderea temei condițiilor de posibilitate a producerii noului a fost pentru Noica, pare-se, dublu motivată. În primul rând, tema este „fenomenologică" în cel mai înalt grad. Orice gânditor care pune în acțiune acest model de gândire, indiferent în ce variantă fenomenologică s-ar plasa, prin descrierea actelor de constituire a lucrurilor (fenomenelor), urmăreşte modul în care conştiința intențională *produce* din sine sens şi semnificație. Actele acestea de continuă descriere fenomenologică a înfăşurărilor conştiinței care produc încărcături semantice constituind lucrurile şi, în acest fel „lumea", în interiorul conştiinței, în fond acte „creative", producătoare de nou, trebuie la rândul lor justificate. Or, Noica era „constrâns" oarecum de propriul demers, de opțiunile sale filosofice subiectiviste inițiale, să scruteze această temă: „Din perspectiva ce se deschide, am fi ispitiți să schițăm conturul unei filosofii care, găsind în realitate spiritul iar în spirit viața, atinge, cu o denumire ce nu ar trebui greşit înțeleasă, stadiul unei autentice filosofii a subiectului."[216]

Mai mult chiar, obiectul însuşi al filosofării se identifică cu scrutarea acestei teme: „Dar ce este filosofia altceva decât una a vieții spiritului?... totul ne-a părut orientat înspre regăsirea şi valorificarea acestei vieți, iar problema ei fundamentală: cum e cu putință ca

[215] *Ibidem*, p. 306.
[216] *Ibidem*, p. 316.

spiritul să nu fie la nesfârşit tautologic, ce anume îl însufleţeşte, în ce măsură devine, cu alte cuvinte, cum se înnoieşte neîncetat, stă, chiar atunci când nu e limpede pusă, în inima oricărei filosofii viabile. Un gânditor contemporan punea în lumină (Heidegger, n. n.), drept cea mai adâncă întrebare a filosofiei: de ce există ceva în loc de nimic? Pentru noi, întrebarea limită, dacă nu chiar cea mai adâncă, ar fi: «de ce întreprinde spiritul ceva în loc de nimic»?"[217]

Abia acum ni se dezvăluie, în deplinătatea şi rotunjimea lui, programul neoclasic al gândirii de tinereţe a lui Noica. Acesta poate fi rezumat sintetic în expresia: „o autentică filosofie a subiectului", cu următoarele explicitări: realitatea este o dimensiune a spiritului („a fi" este o formă a lui „a şti"), iar în spirit se află viaţa. Filosofia subiectului este în fapt o filosofie a vieţii spiritului. Metoda acestei filosofii este vederea dinăuntru a individului, în termeni consacraţi, descrierea fenomenologică a vieţii spiritului. Simplu spus, descrierea fenomenologică a Unului multiplu al spiritului este programul neoclasic al filosofiei lui Noica, în chiar cuvintele lui Noica, „revelaţia primordială a vieţii spiritului"[218].

Deschiderea acestei filosofii este nemărginită pentru că viaţa spiritului şi încercările de descriere fenomenologică a prefacerilor lui interioare sunt nemărginite. Descrierea fenomenologică prin metoda vederii dinăuntru a Unului multiplu al vieţii spiritului este programul unei filosofii care are în timp durata vieţii omului însuşi. Idealul filosofiei de sistem a maiorescienilor este părăsit în favoarea unei filosofii sistematice a descrierii fenomenologice a vieţii spiritului.[219] Programul nu este, în ideea lui esenţială, abandonat niciodată. Noica a lucrat în interiorul lui, în multe privinţe, şi la maturitate l-a transmis şi discipolilor săi.

Noica e de asemenea constrâns să deschidă tema condiţiilor de posibilitate a producerii noului, mai simplu, tema creaţiei spiritului, în primul rând de filiaţia ideatică cu modelul maestrului său Nae Ionescu de a face filosofie, iar în al doilea rând, de datele de context filosofic.

---

[217] *Ibidem*, pp. 322–323.

[218] *Ibidem*, p. 323.

[219] Raportările filosofice negative ale lui Noica, în publicistică, faţă de Maiorescu şi şcoala maioresciană sunt multiple şi realizate de pe platforma programului propriu de gândire. A se vedea, în principal, *Rânduri pentru elevii lui Titu Maiorescu*, în vol. *Moartea omului de mâine*, *Publicistică, III iulie 1934 – iunie 1937*, ed. cit., pp. 221–224; *Titu Maiorescu. Tip universalist, în faţa tineretului de azi*, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri, 1929–1947*, ed. cit., pp. 103–114.

Dacă înțelegem creația într-un sens deja consacrat – ca o *înnoire ontologică*, întrucât ea face să survină în lume „ceva” ce nu a mai existat, şi dacă atribuim această capacitate *doar* omului – ne dăm seama de diferențele esențiale dintre gândirea lui Nae Ionescu şi gândirea lui C. Noica, în ciuda faptului că, aşa cum am subliniat de mai multe ori, ambii gânditori împărtăşesc aceleaşi date ale paradigmei subiectiviste de filosofie. Un scurt ocol lămuritor va fixa şi mai bine relația dialectică, asemănarea şi deosebirea dintre Nae Ionescu, maestrul, şi C. Noica, discipolul.

De remarcat că Nae Ionescu a atins doar în treacăt problematica *filosofică* a creației, în vreme ce pentru Noica tema are centralitatea obiectului filosofiei înseşi. Diferența dintre cei doi gânditori este vizibilă, de-a dreptul izbitoare, dacă avem în vedere această temă. „Despărțirea de Nae Ionescu” în *Schiță...* este, în acest context de tematizare, definitivă. În această din urmă lucrare, Noica împlineşte ceea ce a anunțat în *Mathesis...*: proiectul unei filosofii practicate pe fundamente strict filosofice şi în răspăr cu fundamentele creştine ale filosofiei lui Nae Ionescu. Faptul este vizibil, cum spuneam, pe teritoriul problemei creației, pentru că aici izbesc chiar diferențele dintre o filosofie practicată pe fundamente creştin-ortodoxe şi o filosofie practicată pe fundamente filosofice (onto-teologice, pentru a folosi cunoscuta caracterizare a lui Heidegger).

În privința temei creației, Nae Ionescu împărtăşea, fără diferențe semnificative, perspectiva creştină de înțelegere a lumii, pe care şi-a asumat-o explicit ca fundament de credință. O scurtă privire asupra acestor convingeri creştine care au orientat nu doar tema în cauză, ci chiar „substanța” însăşi a gândirii lui Nae Ionescu, ar aduce un spor de comprehensiune pentru relația lui Noica cu magistrul său. Cum se ştie, pentru orice creştin autentic, ideea de creație divină *ex nihilo*, acoperită de o taină de nepătruns – conceptul fundamental al tradiției ebraice, aşa cum este el expus în *Geneza*, prima carte a *Vechiului Testament*[220] – este principiul prim de înțelegere a lumii. Dumnezeu, existența ca atare[221], existența fără determinații, *nimicul*, este prin

[220] A se vedea: Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, cap. *La originea Vechiului Testament*: *tradiția vie a unui popor*, pp. 29–42.

[221] *Eu sunt cel ce sunt* (Ieşirea, 3:14–14).

actul misterios al creației principiu al existențelor determinate, a ceea ce este temporal şi pieritor, impunând o lume a dihotomiilor radicale şi a paradoxului incomprehensibil, corespunzător binomului: creator vs. creatură. Dumnezeu, principiul creator, este transcendent lumii create şi se situează ca forță deasupra acesteia. El e ceea ce există în sine, prin sine şi pentru sine, ceea ce *ființează fără să fie ceva*, eternul, divinul, supranaturalul, incorporalul, spiritualul, perfecțiunea, desăvârşirea, acauzalul şi atemporalul, veşnicul, necondiționatul, ceea ce este *Dincolo* etc. Creatura, reprezentată de om şi de lumea corporală în totalitatea şi varietatea manifestărilor ei, cuprinde tot ce *ființează ca ceva*, o realitate concretă, secundă, derivată şi pieritoare, ceva cauzat, corporal, natural, material, lumesc, temporal, decăzut, lumea lui *Aici*, cum ar spune Cioran, lumea (de)căzută în timp.

Raporturile dintre creator şi creatură sunt de disjuncție logică exclusivă: afirmarea unui termen implică cu necesitate negarea celuilalt. Termenii nu pot fi gândiți împreună, dar nici negați împreună, pentru că ideea de creație *ex nihilo* îi leagă într-o relație contradictorie, paradoxală, care conduce, în acelaşi timp, la o corelare a lor, dar şi la suspendarea funcțiilor logice ale gândirii. Căci cum să înțelegem ceea ce pare a fi contradictoriu în mod evident: pe de o parte, să identificăm *nimicul* cu Dumnezeu, adică cu existența în sensul autentic al cuvântului, cu *ceea ce este* fără a fi condiționat de nimic şi, pe de altă parte, să susținem că lumea lucrurilor trebuie identificată cu *ceva* care, fiind vremelnic, *nu este*, deci, tot cu nimicul?[222]

---

[222] A se vedea: Viorel Cernica, *Fenomenul şi Nimicul. Proiectul fenomenologic – concept şi aplicații*, Bucureşti, Editura Paideia, 2004, în mod special, *Introducere*, p. 7–20. Lucrarea investighează, printre altele, posibilitățile minții de a-l gândi pe cel-ce-nu-se-află-printre-lucruri. În optica autorului, cunoaşterea lucrurilor sensibile nu este posibilă decât printr-o poziționare fenomenologică a minții. Această poziționare implică „negarea” modului de a fi al lucrului (punere în paranteze a modului senzorial de apariție a lui) pentru a putea trece „dincolo” de acesta, la *sens*, la altul său „negativ”, către cel-ce-nu-se-află-printre-lucruri. Acest demers interogativ implică anumite trasee specifice ontologiei, teoriei filosofice a ființei, care se vădeşte a fi posibilă numai prin raportare la meontologie. Prin urmare, ceea-ce-nu-se-află-printre-lucruri poate desemna deopotrivă ființa şi nimicul. Un fapt greu de admis, dacă ne raportăm la modul în care noi folosim cuvintele în procesele obişnuite de comunicare. La nivelul conştiinței comune, între ființă şi nimic există o relație de excludere logică reciprocă şi nu de identitate de sens.

În consecință, creația divină *ex nihilo* a lumii, elementul central al credinței creștine, îl „constrânge” pe credincios să accepte misterul prin credință, taina, ca pe ceva constitutiv lumii, ceva ce *depășește* puterea noastră de cuprindere rațională. Omul, în calitatea sa de creatură, de ființă precară și limitată, nu poate, prin puterile sale raționale, prin forțele *proprii* ale gândirii, să deslușească misterul creației, „înfricoșătoarea taină”, cum ar spune Rudolf Otto, un autor îndrăgit de Nae Ionescu: „Conceptual, misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifest, ceea ce nu este conceput și nici înțeles, ceea ce nu este obișnuit, ceea ce nu este familiar, fără a arăta, mai îndeaproape, cum este acesta în sine.” [223]

Spre deosebire de cultura greco-latină, de pildă, centrată pe ideea omului demiurg, capabil prin sine să penetreze misterele lumii, credința creștină, prin misterul creației divine *ex nihilo*, îl așază pe om în *totală* dependență de creator. Scopul vieții omului este dobândirea mântuirii, și toate eforturile lui trebuie să fie îndreptate către acest țel final. Credința, forma omenească de „cunoaștere” (trăire) a tainelor, și mântuirea, salvarea, vin din *afară*, căci ele pot fi dobândite doar prin *har*[224] de omul credincios, *iubitor* de Dumnezeu și de oameni, iar mijloacele atingerii lor sunt *revelate* de autoritatea supremă a *Bibliei*, Legea sfântă, și de Biserică, trupul lui Iisus Hristos pe pământ.

---

[223] Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu iraționalul*, București, Editura Humanitas, p. 40.

[224] Ideea de har divin, necunoscută lumii antice, se referă la ajutorul *gratuit* pe care Dumnezeu îl acordă oamenilor. Harul este, așadar, ceea ce omul primește *pe degeaba* prin mila și bunătatea ființei divine, iar nu dintr-o relație „tranzacțională”, încheiată cu Dumnezeu. Modelul acesta al dăruirii îl găsim în Cartea lui Iov. Omul dobândește numai prin har mântuirea, răscumpărarea, adică viața veșnică. În Vechiul și Noul Testament, harul Sfântului Duh a fost făgăduit tuturor celor ce vor crede în Iisus Hristos (Isaia: 44, 3; 59, 21; Iezechiel: 36, 27; Fapte: 2, 17–18). Dar harul Prea Sfântului Duh s-a dat cu deosebire Sfinților Apostoli (Ioan: 20, 22; Fapte: 1, 8; 2, 4; 4, 31; 6, 3; 13, 2). Harul este semnul răscumpărării (Efeseni: 1, 13–14; 4, 30). Omul primește harul Prea Sfântului Duh mai întâi la Botez (II Corinteni: l, 21–22; I Ioan 2, 27; Fapte 8, 15). După Sfântul Botez, harul Sfântului Duh se primește pe calea rugăciunii (Luca: 11, 13). Harul Sfântului Duh se dă celui ce crede în Iisus Hristos și se pocăiește (Fapte: 2, 38; 10, 43-44; Galateni: 3, 14; Ioan 7, 39). Pe larg, http://biserica.org.

Dacă credinţa[225], în sensul cel mai general al termenului, înseamnă convingerea trăită în mod plenar de sufletul omenesc fără să simtă nevoia de dovezi (probe) ale gândirii, în sens creştin, credinţa în postulatul dogmelor[226], ca formă de cunoaştere a divinităţii, este intim corelată cu iubirea, ca aversul şi reversul unei medalii, acestea fiind principalele instrumente de descoperire a revelaţiei divine. Credinţa şi iubirea aşezate în inima credinţei creştine sunt exprimate într-o formă clară în Evanghelia după Matei. La întrebarea unui fariseu: „Învăţătorule, care poruncă este mai mare în Lege?", Iisus a răspuns: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot

---

[225] „Credinţa este un asentiment sau o adeziune totală, neclintită şi necondiţionată a sufletului la o realitate ultimă care nu poate fi supusă cenzurii intelectului, sau în alţi termeni, la un adevăr indemonstrabil. Oricâte pretenţii de demonstrabilitate ar avea un *crez*, el rămâne, şi aşa şi trebuie, în afara logosului. Ceea ce nu înseamnă că nu poate fi comunicat în termeni conceptuali şi oferit meditaţiei. Sau că nu este, îndeobşte, rezultatul unei revelaţii. Dar în credinţă discursul este rostit în vederea *comuniunii*, nu în aceea a comunicării reductibile la o structura logică." Cf. Petru Creţia, *Despre credinţă*, în *Studii filosofice*, Bucureşti, Editura Humanitas, pp. 112–113.

[226] Pentru a înlocui evidenţele raţionale care întemeiau principiul în vechea filosofie greacă, părinţii creştini au postulat existenţa dogmelor. În Noul Testament, cuvântul *dogmă* este folosit cu mai multe sensuri: edict sau decret imperial (Fapte 17, 7; Evreii 2, 23); poruncă sau regulă a Legii iudaice (Ef. 2, 15; Col. 2, 14); hotărâre cu caracter obligatoriu pentru credinţă a comunităţii apostolice din Ierusalim: „Şi când treceau prin cetăţi, le predau învăţăturile (dogmata) apostolilor şi presbiterilor din Ierusalim" (Fapte, 16, 4). În literatura patristică, *dogma* indică învăţăturile fundamentale ale creştinismului, cele care au fost primite de la Dumnezeu însuşi, iar în vocabularul sinoadelor ecumenice acest cuvânt este sinonim perfect cu norma de credinţă. Dogma se corelează intim cu credinţa. Sensurile credinţei sunt fixate de greci prin cuvântul *pistis*, iar de latini prin cuvintele: *credens* (credincios) şi *fides* (cunoaştere, încredere). În viziune creştină, credinţa este facultatea omenească capabilă să primească revelaţia divină, să intre în contact cu lumea supranaturală, (pentru a o „cunoaşte"), de a trece într-o altă ordine de existenţă. Credinţa este punte de legătură între divin şi uman, este „temelia celor nădăjduite, dovada celor nevăzute" (Evr. 11, 1). Pe scurt, prin credinţă se primesc dogmele, formulele prin care Dumnezeu s-a revelat oamenilor, enunţuri ale căror adevăruri sunt de natură extramundană. Ele nu sunt adevăruri omeneşti, şi, prin urmare, nu pot fi puse sub semnul precarităţii (al interogaţiei şi analizei critice). Dogma este un adevăr relevat, cu originea în principiul creator al lumii, care este ininteligibil, respectiv, dogma este un adevăr de credinţă.

cugetul tău. Aceasta este marea şi întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. În aceste două porunci se cuprinde toată Legea şi prorocii" (Matei: 22, 36–40). Aşa se explică de ce, pentru Nae Ionescu, iubirea devine instrumentul de cunoaştere a lui Dumnezeu şi, prin aceasta, a lumii: „Iubeşte pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot cugetul tău... înseamnă că nimic din ceea ce simţi şi din ceea ce gândeşti să nu fie îndreptat în altă parte decât înspre Dumnezeu: toată inima şi tot cugetul tău să fie orientate asupra lui Dumnezeu, adică să trăieşti într-un fel atitudinea ecstatică în faţa lui Dumnezeu care nu te lasă să mai ştii dacă mai există altceva decât El... aceasta e caracteristica iubirii: iubirea confiscă. Iubirea confiscă în adevăr şi face să vezi tot ceea ce există printr-un anumit unghi: tot ce există este subsumat obiectului iubirii tale, nu trăieşti decât în funcţie de această iubire... asta înseamnă că eşti identificat cu obiectul care este înaintea ta. Această identificare este în acelaşi timp trăire, *transformatio amoris*, trăirea obiectului care este înaintea ta: îl trăieşti în aşa fel încât... ai posibilitatea ca ceea ce ai trăit atunci să dai în formule conceptuale: şi orice trăire traductibilă în forme conceptuale este cunoaştere."[227]

Acestea erau fundamentele creştine asumate *explicit* de Nae Ionescu în metafizica sa[228] şi în problema creaţiei, fapt sesizat şi comentat de Mircea Vulcănescu în fraze definitorii: „Un duh demiurgic, care – după Nae Ionescu – e un duh drăcesc, ispiteşte pe om, îndemnându-l să se substituie, intenţional, creatorului, să-l înlocuiască în treaba lui, îl îndeamnă să vrea să forţeze destinul firesc al lucrurilor, să creeze. Creaţia pentru acest duh e, de la început, un act de răzvrătire, de opunere a omului în faţa naturii. Tot Apusul aşa vede spiritul, protestând împotriva condiţiei fireşti a omului. Nimic mai greşit. Nu poţi voi şi face nimic din ce nu e copt să se facă. Lucrurile «se fac», nu «le facem». Cel mult dacă putem să

---

[227] Cf. Nae Ionescu, *Iubirea, act de cunoaştere*, în *Teologia*. *Integrala publicisticii religioase*, ed. cit., p. 46.

[228] Cu precădere, a se vedea: Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice I. Cunoaşterea imediată 1928*, ed. cit., pp. 108–187.

le ajutăm să se nască, aducându-le la cunoştinţă, pe ele sau temeiurile lor, a căror mânuire ne este posibilă… Trecerea de la fapt la posibilitate nu e un adaos de fiinţă, ci o istovire a ei, o alunecare de la Dumnezeu, care este suma tuturor posibilităţilor… Lucrul acesta, Apusul nu-l înţelege, ci numai omul cu mentalitate teologică răsăriteană… pentru el [Nae Ionescu], în atitudinea omului nu primează fapta, ci contemplaţia înţelegătoare…”[229]

Noica a cunoscut filosofia lui Nae Ionescu din interior (cum se ştie, el a făcut parte din cunoscutul comitet care a redactat cele patru cursuri), după cum a cunoscut şi interpretarea lui Vulcănescu despre maestrul lor comun.[230] Noica a scris explicit despre Nae Ionescu puţine lucruri şi doar pentru a-l apăra de frecventele acuze ale maiorescienilor[231], cu toate că există pretutindeni referinţe în opera sa de tinereţe. Nu vom intra în analiza relaţiei paideice Nae Ionescu–Constantin Noica, surprinse în datele ei esenţiale de Dora Mezdrea şi Emil Stan, pentru că am depăşi intenţiile acestei cărţi.

Important de reţinut este faptul că pe acest teren al viziunii despre creaţie, care rostuieşte diferit poziţia omului în cosmos, cum s-ar exprima Max Scheler, Noica s-a despărţit de maestrul său Nae Ionescu.

Ideea de creaţie, ca faptă lumească, este la Noica obsesivă, însoţindu-l ca o umbră în întreaga sa viaţă de filosof. Metafora „bănuţului” (o prelucrare noiciană a pildei biblice a talanţilor din Matei: 25, 14) era pentru Noica o „credinţă laică” de nezdruncinat. Spiritul se distribuie fără să se împartă în fiecare individ uman, posesor prin aceasta de „bănuţ”, şi lucrează în el şi prin el chiar şi dacă individul nu ştie de acest lucru. În această privinţă, deşi de pe alte angajamente filosofice, asemănările dintre Lucian Blaga şi C. Noica sunt izbitoare. Omul are în lume destin creator. El îşi depăşeşte

---

[229] Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, ed. cit., pp. 148–149.

[230] A se vedea: Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Bucureşti, Editura Humamitas, 1990, p. 82,

[231] Constantin Noica, *Ce învaţă «filosofii» de la Nae Ionescu*, în *Moartea omului de mâine, Publicistică III*, ed. cit., 321–323.

continuu creația, nu însă şi pe aceea de creator. Parafrazându-l pe Sartre, atât pentru Blaga, cât şi pentru Noica, omul este condamnat la creație.

***

Schiță…, cum arătam, este de o actualitate de netăgăduit, printre altele şi pentru că ea instanțiază un model de a face filosofie după un gând propriu, apt să absoarbă cât mai mult din istoria semnificativă a filosofiei înseşi. Cu toate că, la prima vedere, *Schiță…* pare a fi o lucrare obişnuită de istoria filosofiei, în speță o teză de doctorat ale cărei ipoteze sunt tratate istoric, în realitate avem în față o lucrare de sinteză ce comunică un gând propriu şi un mesaj unitar ce nu poate fi regăsit în capitolele erudite luate separat şi nici chiar considerate împreună. Motivul acestei situații paradoxale survine din faptul că *Schiță…* propune concomitent mai multe straturi paralele de înțeles, şi totuşi unificate într-o unitate identică cu sine. În esență, avem aici prezentă tensiunea *formală* dintre Unu şi Multiplu, termeni metafizici ce nu pot sta împreună, dar nici separat, şi care pot fi gândiți *numai* prin asumarea contradicției logice ca element acceptabil în chiar natura propriului ei demers. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom vorbi despre modelul dialetheist de gândire al lui Noica.

Elementul de unificație este Spiritul, asimilat cu Unul, iar straturile paralele corespund, se înțelege, multiplului, metamorfozelor, ipostazelor acestuia. Fireşte că această caracterizare este abstractă şi nu dă seama de bogăția *filosofică* de înțelesuri ce poate fi extrasă prin devoalarea învelişurilor („veşmintelor”) semantice ale spiritului ca Unu. Decelarea acestor straturi de înțeles sunt tot atâtea grile de lectură pe care le provoacă conținutul cărții *Schiță…* cititorului doritor să-l înțeleagă pe Noica dinăuntru propriei sale ideații.

Primul înveliş semantic vizibil dintru început este cel metafilosofic. Astfel, *Schiță…* este o lucrare ce justifică metafilosofic modelul unei filosofii practicate prin aplicarea consecventă a principiului subiectivității, a activității spiritului văzut ca Unu în

desfăşurările sale istorice multiple, pe scurt o justificare metafilosofică a lui *ingenium perenne*. Prin această întreprindere metafilosofică, modelul subiectivist de filosofie al lui Nae Ionescu, model aşezat pe fundamente creştine, este desăvârşit în ordine filosofică – gândirea filosofică este repusă pe fundamente filosofice –, cultura reflexivă românească, în ansamblul ei, având de rezolvat dilema oricărei istorii a filosofiei: *ingenium perenne* vs. *philosophia perennis*. Această metafilosofie trasează harta obiectului filosofiei (spiritul şi devenirea lui), metoda filosofiei (descrierea configuraţiilor multiple ale Unului ca spirit, respectiv vederea dinăuntru a individului), relaţia cu istoria interioară ei, cu temporalitatea desfăşurărilor spiritului. Filosofia şi istoria filosofiei trasează împreună un cerc hermeneutic – filosofia este istoria ei, iar istoria filosofiei este filosofia însăşi – care se lărgeşte pe măsură ce spiritul s-a pus în mişcare printr-un impuls iniţial datorat lui Platon, gânditorul care a întemeiat filosofia însăşi. Cercul hermeneutic desenat conceptual de filosofie cu istoria ei cu tot, prin raportare la celelalte forme esenţiale ale culturii, care stabilesc relaţii proprii cu trecutul lor, închide relaţia de identitate a filosofiei cu sine: „Cel care face istorie pur şi simplu urmăreşte înţelegerea şi explicarea unui dat: trecutul. Cine face istoria ştiinţelor vrea genealogia şi etiologia altui dat: adevărul timpului său. Istoria filosofiei nu lucrează asupra vreunui dat; ea are un principiu ce se dă necontenit – spiritul."[232]

Obiectul filosofiei este, aşadar, istoria spiritului însuşi, ceva ce este *făcut* continuu, şi nu ceva ca dat exterior, în cuvintele lui Noica, „filosofia nu prelungeşte alte activităţi intelectuale, ci instituie lumea sa proprie"[233].

Momentul instituirii filosofiei înseşi, ca filosofie a spiritului, este identificat de Noica, fireşte, odată cu „ruptura" în lumea spiritului pe care o săvârşeşte Socrate, interogându-se asupra condiţiilor de posibilitate a acordului între conştiinţe. Prin urmare, deschiderea problemei intersubiectivităţii de către Socrate şi, prin aceasta, a

[232] Constantin Noica, *Schiţă*..., p. 16.
[233] *Ibidem*, p. 23.

filosofiei înțeleasă ca scrutare a datelor conştiinței, operație intelectuală de justificare a „faptelor" înseşi ale gândirii, produce o ruptură în chiar interiorul spiritului „liniştit" al presocraticilor, care credeau că-l pot determina pe „este" plecând de la gata-făcutul conştiinței. Prin aceasta, Socrate instituie filosofia cu lumea sa proprie cu tot, filosofia ca analiză a vieții spiritului, care este simultan Unu *şi* Multiplu. În alte cuvinte, analiza „rupturii" dintre „faptele" spiritului şi condițiile de posibilitate a acestor fapte în interiorul spiritului însuşi, care-şi păstrează unicitatea tocmai în măsura în care el este deopotrivă Unu *şi* Multiplu, deci un Unu multiplu, este sarcina filosofiei înseşi.

Spiritul este, astfel, pus în mişcare de propria sa condiție duală, iar o descriere a fluxului-refluxului sinelui propriu, ca Unu multiplu, poate face inteligibilă lumea, „este-le", ființa lucrurilor şi a lumii. Iată cum întrebarea socratică: „Cum este posibil raportul între conştiințe?", „frânge" spiritul, punându-l într-o relație de conflict cu el însuşi, şi-l angajează în propria sa dialectică a Unului şi Multiplului: „În urmărirea problemei sale, Socrate determină două lucruri: funcția de conştiință cunoscătoare, pe de o parte, şi o anumită unitate de conştiință, pe de alta. Cum astfel s-ar putea constitui un limbaj de concepte, fără presupunerea unei asemenea unități? Iar unitatea de conştiință are, la rândul ei, două aspecte, unul față de conținuturile ei felurite, făcând cu putință acordul cu sine, altul prin raport la celelalte conştiințe, şi făcând cu putință acordul între ele."[234] În această răsfrângere a spiritului asupră-şi se află taina naşterii şi perpetuării, dincolo de contextele individuale, culturale, istorice etc., a filosofiei înseşi în eternitatea ei. Moartea filosofiei ar coincide cu moartea omului însuşi şi a spiritului care se deşteaptă continuu în el. În consecință, prin Socrate, filosofia ca *ingenium perenne* este o *funcție* de conştiință.

Gândul lui Socrate este precizat şi lărgit de Platon, gânditorul care întemeiază cu adevărat filosofia, prin primatul reflecției asupra lui „a şti", înainte de a deschide orice altă problemă. „Este-le", ființa, devine astfel un mod al lui „a şti", iar întrebarea: „Cum e cu putință să

[234] *Ibidem*, p. 88.

gândeşti?" este aşezată în chiar „inima filosofiei". De numele lui Platon, la propriu, se leagă naşterea filosofiei europene, ca „temă" a gândirii, pentru că el „priveşte" în adâncurile spiritului, răscoleşte şi apoi face vizibilă, pentru spiritul însuşi, propria sa tensiune devenită combustia principală a actului de filosofare.

Urmându-l pe Platon, tensiunea Unu–Multiplu, însoțită de multitudinea de dualități exprimate în termeni primi: a exista vs. a şti, obiect vs. subiect, contemplare vs. producere şi activism, explicație vs. înțelegere etc. – vor forma corpusul tematic al filosofiei conştiinței, descărcându-se în marile expuneri filosofice care l-au succedat: „E în joc, poate, destinul filosofiei înseşi. Ea este (la Platon, n. n.), sau sfârşeşte a fi, o anumită filosofie a conştiinței, mai degrabă decât o filosofie a realității sau a obiectului… Dacă Platon domină filosofia, e fiindcă înțelege şi teoretizează acest fapt, fundamental oricărei mari cugetări, de a culmina prin a lua la conştiință de sine spiritul. Iar abia aici îşi atinge plinătatea cea adevărată drama platonismului… E o dramă de cunoaştere şi de contemplare în acelaşi timp. Între o conştiință netulburată de contemplare şi de cunoaştere în acelaşi timp."[235]

Am insistat asupra acestei părți din *Schiță*... întrucât ea este relevantă pentru modul în care Noica înțelege natura filosofiei, dar şi pentru a vedea pe „viu" lectura „fenomenologică" a problemelor clasice ale filosofiei, prin urmare, în ce sens putem vorbi, în tinerețea lui Noica, despre un proiect neoclasic de gândire. Un cititor atent al lui Noica nu poate să nu vadă asemănarea izbitoare între problemele dezbătute în *Mathesis*... şi interpretarea lui Platon din *Schiță*... Ideea că succesiunea temporală a lucrărilor sale de tinerețe devoalează o anumită structură de înaintare a gândirii devine verosimilă, dacă nu chiar o ipoteză de lucru pentru viitorii cercetători.

Al doilea înveliş semantic pe care-l detectăm în *Schiță*..., la fel de vizibil ca şi primul, este legat firesc de domeniul istoriei ideilor. Lucrarea ne avertizează chiar din titlu că intenționează să producă o „schiță", deci ceva ce nu este închegat şi definitiv, în jurul unei teme:

[235] *Ibidem*, p. 93.

„cum este cu putință ceva nou”, pe care o tratează cu mijloacele istoricului ideilor filosofice. Prin urmare, avem de-a face cu o cercetare istorică întreprinsă pe o temă determinată. Două precizări se impun în legătură cu acest aspect.

În primul rând, „istoria ideilor”, în înțelesul lui Noica, este de altă factură decât la Isaiah Berlin, filosoful care a lansat, în opinia multora, modelul european actual de practicare a domeniului, istoria ideilor.[236] În vreme ce pentru Berlin întrebarea care persistă este legată de unitatea gândirii sale[237], adică de propriul lui sistem de referință după care a ordonat şi justificat teoretic cercetarea ideilor în domenii disparate de exercițiul intelectual, la Noica istoria ideilor, în cazul de față a temei posibilității noului, are loc după o poziție filosofică explicit asumată. Noica caută în această temă pusă cu încăpățânare modul în care s-a răsfrânt *întregul* filosofiei, şi nu simplele ei metamorfoze istorice. Apoi, poziția lui Noica este una militantă, spre deosebire de cea a lui Berlin, care „lasă” ideile să vorbească limbajul epocii pentru a le înțelege cu contextul lor de justificări cu tot. Noica, prin cercetarea acestei teme, a condițiilor producerii noului, apără „adevărul” unei anumite filosofii a conştiinței specifică lui *ingenium perenne.* În sfârşit, dacă Berlin dorea să arate că există mai multe moduri de a fi om în istorie, pierzându-l prin aceasta pe „omul” însuşi, Noica este în căutarea unui sens global al lumii prin încercarea de a scruta „universalul” din om, adică ceea ce este atât de adânc în el, încât prin diversele sale ipostaze istorice noi recuperăm mai degrabă o unitate decât o diversitate.

---

[236] A se vedea Isaiah Berlin, *Conceptul de istorie ştiințifică*, în vol. *Adevăratul studiu al omenirii. Antologie de texte,* Ediția îngrijită de Henry Hardy şi Roger Hausheer, Traducere din engleză de Radu Lupan, Bucureşti, Editura Meridiane, 2001, pp. 46–83. În multe privințe, Berlin se intersectează cu Noica în ce priveşte cunoaşterea istorică, mai ales în convingerea că faptele istorice nu pot fi explicate determinist, ci înțelese în potențialul lor transformator asupra mentalităților, dar cu diferențe însemnate privind natura ghemului de idei obstinate care traversează istoria gândirii.

[237] A se vedea Patrick Gardiner, *Introducere*, în vol. Isaiah Berlin, *Simțul realității*. *Studii asupra ideilor şi istoriei acestora*, Traducere şi postfață de Laurian Kertesz, Bucureşti, Editura Univers, 2004, pp. 11–18.

A doua precizare subliniază faptul că tema „cum e cu putință ceva nou” comportă două dimensiuni intim legate între ele. Prima dimensiune este epistemologică, vizând cunoaşterea (judecata) – izvorul şi sursele cunoaşterii, instrumentele de producere a cunoaşterii, sursele invenției şi producerii noului, criteriile de evaluare, dinamismul şi creşterea cunoaşterii, condițiile de posibilitate a cunoaşterii în genere etc., iar cea de-a doua este ontologică, vizând raportul dintre „ființă şi „neființă”, „a fi” şi „a deveni”, „identicul” şi „diferitul”, respectiv „a fi” şi „a şti” etc. Cum face spiritul sinteza între aceste polarități sau, în termenii lui Noica, „Cum e cu putință gândirea?” Acesta este întrebarea „ontologică” pe care o adresează Noica tuturor filosofilor analizați.

De menționat că aceste două dimensiuni sunt împletite în analiza lui Noica, pentru că el priveşte tema condițiilor de posibilitate a noului, cum arătam, din perspectiva întregului filosofiei, văzută ca autodinamism al spiritului. Fireşte că perspectiva ontologică primează, cu toate că analizele de detaliu sunt realizate pe teren epistemologic. Nici nu s-ar putea altfel, pentru că „accesul” la spirit este posibil plecând, „îndărăt” către el, de la „fapta” principală a lui, respectiv de la cunoştință (judecată).

Nu vom intra în detaliile extrem de laborioase sub aspectul distincțiilor filosofice în care Noica se vădeşte a fi un virtuos. Important este de reținut că, în plan epistemologic, Noica radiografiază principalele argumente implicate în binomul „descoperire” vs. „invenție”, pus de Platon în fața conştiinței filosofice europene, iar în plan ontologic, binomul „a fi” vs. „a şti”, aşa cum sunt ele configurate, după Platon, de către Aristotel, Augustin, Thoma D'Aquino, empirism, raționalism şi în gândirea kantiană. Cum spuneam, nu vom monografia, din motivele cunoscute, această lucrare.

Care sunt, în fond, concluziile lui Noica din *Schiță*...? Cititorul le poate dobândi citind capitolul de final al lucrării, *Încheiere*, după care ar trebui să reia lectura, pentru a înțelege mai bine desfăşurarea *gândului propriu* noician, în circumscrierea căruia dualitatea metafizică formală Unu–Multiplu (Identitate–Alteritate) este văzută în

corelație cu termenii metafizici legați de conținut, Ființă–Neființă (Devenire).

Trebuie spus că, în ordinea ontologiei, în cultura noastră filosofică demersul lui Noica a fost fără îndoială singular. Era pentru prima dată când în cultura reflexivă românească a fost deschisă în mod explicit problema unității între subiect şi obiect, a coapartenenței şi solidarității lor în timp, din perspectiva unei filosofii fenomenologice, pusă de Noica sub termenii condițiilor de posibilitate a producerii noului. Preferința lui Noica pentru o filosofie a conştiinței, într-o manieră fenomenologică, cum am arătat, este exclusivă, pentru că de pe această platformă a primatului subiectului se salvează şi unitatea obiect–subiect, cu conştiință cu tot (Unul ca spirit) în conceptul lui „este". „Ființa", „este-le" asimilat cu realul, cu ceea ce este în timp, capătă sens, în convingerea lui Noica, *doar* din perspectiva filosofiei fenomenologice a vederii dinăuntru: „… un adevărat contact cu ființa nu se întreprinde altfel decât pe dinăuntru. Existența este subiectivă, cel puțin în înțelesul că ea începe de la subiectivitate… E de la sine-înțeles că, dacă un adevărat contact cu ființa se ia numai prin subiect, prima nu e cu necesitate îngrădită în cel din urmă… o filosofie care nu e una a subiectului, ea pare că nu poate fi şi una a realului."[238]

Ontologia lui Noica în *Schiță...* priveşte, aşadar, Unul multiplul spiritului, pe care-l determină, de această dată, plecând de la tematizarea condițiilor de posibilitate a noului, a creației. Cum precizam, Noica nu face distincție între ontologie şi metafizică, între transcendent şi transcendental, pentru că distincția e fără sens de pe platforma unei filosofii a conştiinței care vede totul dinăuntru. „A fi ceva", „a exista ca ceva" sunt moduri ale lui „a şti", obiectul de analiză al filosofiei spiritului. Accentuând ideea, „a fi" şi „a şti" sunt, în fapt, două fațete ale spiritului ca Unu, ele sunt coapartenente spiritului. Or, spiritul este viață, activitate continuă, spor ontologic, creație din sine cu sine cu tot. Spiritul devine continuu ca altul prin mijlocirea cu sine, prezervându-şi identitatea pe măsură ce devine, prin multiplicitatea sa în altul. Prin urmare, termenii fundamentali ai ontologiei lui Noica în

[238] Constantin Noica, *Schiță*…, pp. 315–316.

Schiță... sunt identitate–alteritate, ființă–devenire. Cum putem gândi împreună ființa şi devenirea, identitatea cu sine a Unului şi, în acelaşi timp, devenirea sa ca altul? Simplu spus, devenirea Unului (continuu identic cu sine) ca multiplu (ca ceva diferit de sine) constituie la nivel ontologic (metafizic) provocarea filosofică trasată explicit în *Schiță*... şi investigată apoi în detaliu în lucrările de maturitate ale lui Noica.

Ordinea epistemologică prezentă manifest în *Schiță*... se află într-o relație de intimitate cu stratul ontologic prin conceptul creației. Simplificând lucrurile, fără să falsificăm gândirea şi intențiile lui Noica, în ordine epistemologică, *Schiță*... aduce în prim-plan binomul pus în fața filosofiei de Platon în legătură cu mecanismele de producere a noului şi, subiacent, de determinare a condițiilor de posibilitate a apariției lui. Termenii binomului sunt fie: „contemplare" vs. „activitate" (producere, funcție sintetizatoare), fie „descoperire" vs. „invenție" (spontaneitate, creație). Într-un fel sau altul, cu diferențe, multiple şi subtile nuanțe, toți filosofii analizați de Noica se încadrează în cele două clase decupate de termenii binomului. Unii accentuează ideile de contemplare şi descoperire, alții pe cele de activitate, invenție şi creație. Teoriile implicate aici sunt fie cele ale sufletului nemuritor ori a ideilor înnăscute, fie ale tipurilor de facultăți care înregistrează, ordonează sau sintetizează, producând „noul" prin raport cu datele inițiale de intrare.

Trebuie spus limpede că Noica nu caută a „treia cale". Opțiunile sale sunt ferm de partea taberei care susține punctul de vedere al creației, al sporului ontologic pe care-l aduc omul şi spiritul omului în lume, cel care găseşte în sine ceva mai adânc decât sine: spiritul însuşi, dar nu nedreptățeşte nici tabăra „contemplativilor". Desigur, în această chestiune, aderența la tabăra „creaționiştilor" ori la cea a „contemplativilor" este modulată de propriile sale fundamente ontologice. Am putea spune că Noica dezvoltă în *Schiță*... un gen de „ontologie a cunoaşterii" pentru că problema lui „cum e cu putință ceva nou" este ontologică, cu toate că discuția ei se află în terenul epistemologiei: „... cunoaşterea ține mai mult decât de simpla

epistemologie: *e revelația primordială a vieții spiritului* (s.n.); e una din tainele acestuia; e, poate, destăinuirea sa dintâi. În înțelesul că ține de un adevărat destin, actul cunoașterii îmbracă o demnitate ce nu poate fi nesocotită."[239]

Concluziile lui Noica la cercetarea din *Schiță*... sunt exprimate în formule dialectice memorabile, indicând în ce sens gândirea noastră trebuie să accepte o sinteză contradictorie între descoperire și inovație, între contemplare și creație (act, „sinteză", spontaneitate, spor ontologic etc.): „… misiunea filosofiei nu e de a spori cunoștințele, nici de a crea instrumente care să îngăduie sporirea lor metodică, ci de a reprezenta luarea de cunoștință a spiritului în act. Filosofia nu este, în mod normal și explicit, viață a spiritului; ea e reflexie asupra vieții spiritului. Negreșit că în orice formă de manifestare a spiritului, în ordinea cunoașterii sau în altă ordine, filosofia e și ea, de fapt, invenție în act, adică manifestare de viață. Ba uneori manifestarea e atât de vădită încât devine mai mult decât stare de fapt: capătă preț teoretic… Înțeleasă deci în orizontul lui cum e cu putință ceva nou, filosofia devine, în loc de act (deși în parte încă act), o adevărată posteritate a actului. De aceea sarcina ei nu e să găsească ori să întreprindă ceva esențial nou… Departe de a spori lumea, ea se însărcinează abia să o facă într-adevăr cu putință… ea face din evidențele firești ale bunului simț, problemele nefirești ale cugetării."[240] Noica este, se remarcă, consecvent cu sine. Filosofia fenomenologică este descriere și, prin urmare, ea „consemnează" faptele și actele spiritului, ca expresii ale vieții, spirit aflat, prin dinamism propriu, într-o neostoită căutare de sine: „Sfâșiat între contemplație și cunoaștere, între pornirea de a ieși din sine spre a se fixa și cea de a se abandona sieși pentru a se pierde în devenire, spiritul împletește moartea cu viața, năzuind către însuflețirea propriei sale înfăptuiri. Dacă în chip obișnuit contemplația dă pe «dincolo», în timp ce cunoașterea adâncește lumea de aici, de astă dată năzuința spiritului către lumea cealaltă nu e decât o mai

[239] *Ibidem*, p. 323.
[240] *Ibidem*, p. 325.

adâncă înțelegere a celei de față. Spiritul sfârşeşte prin a considera propria desfăşurare, împăcând astfel contemplația cu o cunoaştere asupra căreia, iar nu dincolo de care se aplică. În exaltarea sa către fixitate şi moarte, el recucereşte propria lui viață."[241]

3. Datele unei gândiri dialetheiste

Învelişurile semantice decelate în *Schiță...*, respectiv învelişul metafilosofic, apoi cel legat de istoria ideilor, cu cele două aspecte ale sale, ontologic şi epistemologic, aflate ele însele în unitate, sunt sesizabile chiar şi la o primă lectură. Ceea ce este mai greu de sesizat, poate, este *ordinea subiacentă* prezentă în care apar aceste învelişuri luate separat şi, fireşte, împreună. În alte cuvinte, dacă conținutul lucrări este, metaforic vorbind, de prim-plan, metoda care ordonează, îndreaptă într-o anumită direcție aceste conținuturi şi, în final, propune un mesaj structurat, nu este, imediat, atât de vizibilă.

Noica deschide tema lui „cum e cu putință ceva nou" şi o analizează, cum arătam, cu erudiția celui care s-a profesionalizat la un înalt nivel în istoria filosofiei. Expunerea şi apoi evaluarea unui şir impresionat de gânditori, pe tema condițiilor de posibilitate a noului, au loc într-o cadență atât de strictă, încât cititorului îi este greu să privească în acelaşi timp şi la datele de fundal ale gândirii lui Noica, în ciuda faptului că el le devoalează continuu. Astfel spus, Noica se raportează critic şi face evaluări permanente asupra gândirii europene, prin reprezentanții ei de vârf, de pe o poziție filosofică explicit asumată, filosofia conştiinței, şi de pe platforma metodei vederii dinăuntru. Cum arătam, această metodă implică operații de descriere fenomenologică a actelor conştiinței, a Unului multiplu al spiritului.

Dar ce formă concretă îmbracă această metodă a descrierii actelor spiritului la Noica? Sau, în alte cuvinte, cum poate fi privită

---

[241] *Ibidem*, p. 330

mai analitic, în ansamblul scrierilor timpurii, metoda de gândire a lui Noica, dincolo de generalitatea expresiilor „vederea dinăuntru" ori „descriere a actelor spiritului"?

Avansăm ipoteza că filosofia de tinereţe a lui Noica, în dimensiunile ei esenţiale, ontologie, epistemologie şi metodologie, respectiv filosofia culturii, poate fi văzută ca o *variantă a gândirii dialetheiste în configuraţie fenomenologică*. Folosim expresia „gândire dialetheistă" în sensul teoriei lui Graham Priest, care consideră că cele mai îndrăzneţe construcţii filosofice deschid tema limitelor gândirii şi ale capacităţii noastre de înţelegere, şi că în orizontul acesteia există filosofi care acceptă, încălcând principiile logice, cu precădere principiul noncontradicţiei, că „unele contradicţii sunt adevărate"[242]: „Cea mai îndrăzneaţă, mai simplă şi probabil cea mai onestă mişcare este de-a dreptul aceea de a recunoaşte că limitele gândirii sunt locul predilect al dialetheilor: contradicţii care sunt realmente adevărate. La graniţa a ceea ce poate fi gândit/descris există lucruri care nu pot fi gândite sau descrise, dar care pot fi totuşi gândite sau descrise… Ideea conform căreia o contradicţie poate fi adevărată este, desigur, una radicală. Această idee sfidează aşa numita «Lege a Noncontradicţiei»: nici o contradicţie nu poate fi adevărată. Cu certitudine, în istoria gândirii occidentale (şi a celei orientale) există

[242] A se vedea: Graham Priest, *Dincolo de limitele gândirii*, Traducere din limba engleză de Dumitru Gheorghiu, Bucureşti, Editura Paralela 45, 2007, o lucrare de istorie a gândirii *dialetheiste*, adică a acelor propuneri filosofice care au încercat să-şi asume contradicţia în structura intimă a argumentării şi, pe această bază, viziuni ce au „scurtcircuitat" principiul clasic al non-contradicţiei (numit principiul „Exploziei"), în încercarea de elaborare a unor logici paraconsistente, cu mai multe valori, opuse logicii clasice aristotelice şi principiilor sale de validitate. În acest fel, gândirea se plasează la limitele ei şi încearcă să gândească *natura* acestor limite, plecând de la premisa că termenii unei contradicţii logice, *dialetheii*, pot fi acceptaţi ca adevăraţi. Succesiunea acestor propuneri, numite logici non-explozive, este analizată prin recurs la istoria exemplară a gândirii filosofice europene, Platon, Aristotel, Augustin, Kant şi Hegel, Berkeley, Wittgenstein, Heidegger, Quine, Davidson, Ramsey, etc., dar şi prin aplicaţii la şcoala indiana Nāgārjuna.

filosofi care au respins această «lege». În context occidental, cel mai remarcabil dintre aceştia a fost Hegel."[243]

Ideea că filosofia lui Noica dezvoltată în scrierile sale timpurii aparține familiei filosofilor dialetheişti nu trebuie să fie laborios argumentată, întrucât demonstrația a fost făcută în paginile anterioare: „Îmi spuneai că vrei să înțelegi. Să ştii «exact» ce-i cu lumea din jurul tău… În tot ce faci tu e ceva care rămâne în logic şi nu vrea să treacă în dialectic. Nu înglobezi, nu integrezi şi nu mişti: fixezi. Aşa te văd şi făcând istoria filosofiei. În setea ta de a şti «exact ce a vrut să spună fiecare» fixezi totul şi priveşti totul într-o disperare analitică, cu o acuitate atât de împinsă, încât mă întreb dacă mai poți obține vreo formă de integrare. Căci – o ştii şi tu bine, după ce ai înțeles exact ce vrea fiecare, trebuie să poți kantianiza pe Platon şi platoniza pe Heidegger, dacă nu chiar să dragomirizezi. Altminteri cum faci istoria filosofiei?"[244]

În fapt, întreaga filosofie a lui Noica, practicată cu istoria filosofiei cu tot, tematizează limitele gândirii, iar principalul său efort a fost direcționat spre căutarea unor metode de determinare alternative la logica clasică şi la principiul noncontradicției, a unor limite care nu limitează. Important, în acest caz, este să determinăm ce tip de filosof dialetheist a fost Noica, altfel spus, care sunt particularitățile de metodă pe care le mobilizează Noica, în scrierile sale de tinerețe, în contextul „familiei" dialetheiste. Fireşte că şi filosofia de maturitate a lui Noica, printre atâtea altele, stă sub acelaşi semn al dialetheismului, căci ce reprezintă *Scrisori despre logica lui Hermes* dacă nu un proiect dialetheist tipic pentru ceea ce Graham Priest numeşte logică non-explozivă?

Ca filosof dialetheist, în scrierile timpurii, Noica a tematizat continuu limitele gândirii de pe pozițiile sale fenomenologice, a primatului lui „a şti" față de „a fi" şi a vederii dinăuntru, prin

[243] *Ibidem*, p. 31.

[244] Cf. Constantin Noica, *Corespondență. Constantin Noica către Alexandru Dragomir*, în volumul colectiv *Despre Noica. Noica inedit*, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 141.

întrebarea dintotdeauna a metafizicii: cum este posibil ca Unu să fie şi să nu fie Multiplu? sau, în termenii din *De Caelo*..., reluaţi de mai multe ori în *Schiţă*..., „cum face spiritul să nu fie tautologic, să întâlnească altceva şi să aibă o desfăşurare cu adevărat progresivă… de ce întreprinde spiritul ceva în loc de nimic?"

Cercetarea limitelor gândirii, în ordinea filosofiei de tinereţe a lui Noica, implică cel puţin două precizări. În primul rând, trebuie remarcat că, în genere, întreaga filosofie europeană semnificativă este o interogaţie a limitelor gândirii libere de orice constrângeri în afara propriilor sale constrângeri. Întrebarea care s-a pus permanent, de la Platon încoace, este dacă aceste constrângeri interioare gândirii sunt de asemenea natură încât gândirea să rămână prizoniera propriei naturi. Poate gândirea, limitată fiind, să-şi depăşească continuu limitele? Aceasta ar fi problema tuturor problemelor filosofice, pentru că întrebarea despre limitele gândirii nu conduce gândirea doar către o investigaţie asupra-şi, ci şi către o cercetare a finitudinii omului însuşi. În rezumat, cercetarea limitelor gândirii este o analiză a finitudinii în toate ipostazele ei. A doua precizare are în vedere faptul simplu că o cercetare a limitelor gândirii, ce-l implică cu fiinţa sa cu tot pe cel care pune problema finitudinii, nu poate primi rezolvări de principiu. În această privinţă, răspunsul este totdeauna *personal*, pentru că este intim corelat cu un proiect propriu de viaţă. În consecinţă, cercetarea limitelor gândirii nu se poate realiza de pe poziţia unei neutralităţi valorice.

Este limpede acum, în lumina celor două precizări, că exegetul gândirii lui Noica are în faţă răspunsul… lui Noica în privinţa limitelor gândirii, răspuns pe care, într-un fel sau altul, îl raportează, chiar dacă nu este explicit formulat, la propriul său răspuns. Prescripţia metodologică a *precondiţiei compatibilităţii* – cercetătorul trebuie să împărtăşească cel puţin o parte dintre *supoziţiile* de bază ale gândirii lui Noica, astfel încât să se producă o întâlnire de orizonturi afective între cei doi –, despre care am vorbit la începutul acestei lucrări, primeşte acum un plus de întemeiere. Orientarea exegetică,

oricât ar părea de paradoxal, este în funcție de acceptarea sau respingerea concluziilor lui Noica privind atât limitele gândirii, cât şi înțelesul *său* asupra finitudinii omului, cum arătam, dacă există o coincidență sau nu în proiecte de viață. Dacă exegetul acceptă concluziile lui Noica, dacă are loc un proces de împărtăşire a aceluiaşi proiect de viață, atunci ni se înfățişează un *anume* Noica, diferit de Noica celui care îşi maschează, voit sau nu, propriile răspunsuri în chestiunea limitelor şi crede că interpretarea pe care o propune este „obiectivă". Or, în actele de interpretare nu există obiectivitate şi neutralitate valorice care pot fi dobândite prin simple declarații de intenție. Fără producerea cercului hermeneutic interpret–interpretat, actele de exegeză se risipesc înmulțind, în mod inutil, numărul celor care au anumite „păreri personale" despre Noica, având şi pretenția de a fi luați în seamă.

Subliniem, într-un scurt ocol, că astăzi exegeza gândirii lui Noica suferă de prea mult „obiectivism", în sensul în care se cercetează „obiectiv" sursele sale de gândire, angajamentele sale politice, diverse teme rupte din contextul viu al gândirii sale, pentru a fi evaluate în funcție de profesionalizarea interpretului, într-o temă sau alta, relația lui Noica cu discipolii săi etc. Expertizat astfel, descoperim tot atâția Noica câți interpreți „obiectivi" avem. Genul acesta de exegeză nu poate fi oprit, având, oarecum, îndreptățirea lui. Numai că în astfel de interpretări se pierde pe parcurs chiar scopul în vederea căruia a fost inițiată exegeza. Dacă, de pildă, vrem să-l înțelegem pe Platon plecând de la sursele gândirii sale, socratism, eleatism, heraclitism şi pitagorism, după modelul lui Diogenes Laertios, de pildă, atunci l-am pierdut pe Platon însuşi şi am pierdut, totodată, gândirea pe care credem că o interpretăm[245].

Când vorbim despre cercetarea „obiectivă", nu vrem să criticăm strădaniile interpretative profesionalizate, obiective (fără ghilimele),

[245] A se vedea critica unei astfel de perspective „sursologice" în Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti, Editura Albatros, 1984, în mod special, pp. 254–259.

ale unor exegeți ce-şi propun să releve sursele gândirii lui Noica pentru a determina, în cunoştinţă de cauză, care i-a fost contribuţia personală într-o chestiune sau alta[246], şi nici apropierea lui Noica de anumiți gânditori sau de anumite curente filosofice străine sensibilității filosofice noiciene. Şi acest fapt nu-l justificăm doar pentru că noi înşine l-am raportat pe Noica la Graham Priest şi la modelul dialetheist de înțelegere a istoriei filosofiei, ci pentru faptul că aici detectăm un simptom de maturizare a exegezei în sensul în care ea este realizată de pe o platformă interpretativă explicit asumată[247]. Simplu spus, dacă exegetul îşi asumă *ab initio* o serie de angajamente explicite, „riscă" să fie criticat el însuşi că nu a făcut alegerea corectă, în vreme ce interpretul „obiectivist", care lasă impresia că este deasupra „slăbiciunilor" alegerilor proprii, ratează, tocmai prin acest fapt, actele unei interpretări vrednice de luat în seamă.

---

[246] A se vedea: Laura Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, care propune, printre altele, un model de analiză şi înțelegere a ontologiei lui Noica cu sursele sale de gândire cu tot. Autoarea întreprinde o analiză profesionistă a gândirii dialectice hegeliene pentru a stabili care este tipul de dialectică ce structurează conținuturile gândirii ontologice noiciene. Pe această bază exegetică, autoarea răspunde apoi la o întrebare pusă de mai multe ori, dar ocolită cu prudență de interpreți: cât de „hegelian" este Noica? Pe de altă parte, Laura Pamfil face şi o serie de evaluări şi propuneri hermeneutice, cu un pregnant potențial interpretativ pentru viitorii exegeți, prin aplicarea procedeului dublei lecturi, specific filosofiei comparate. Astfel, plecând de la tema ființei (uitată şi regăsită), Heidegger şi Noica sunt citiți, comparați şi evaluați împreună, prin raportare la marea tradiție a gândirii europene, operație intelectuală ce-i permite autoarei să susțină ideea că ontologia lui Noica decupează un profil distinct în filosofia europeană de actualitate.

[247] A se vedea: Andrei Dragoş Giulea, *Ființă şi proces în ontologia lui Noica*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005. Autorul propune o interpretare a ontologiei lui Noica având drept grilă de lectură orientarea procesualistă din gândirea anglo-saxonă inițiată de australianul Samuel Alexander, de englezul A. N. Whitehead şi teoretizată astăzi de americanul Nicholas Rescher. Avem de-a face cu un experiment interpretativ „extrem" – similar cu tipul de interpretare recentă a lui Blaga din perspectivă pragmatică – întrucât multiplul, devenirea, neființa, procesul etc. sunt privilegiate în analiză făcând abstracție de faptul că ele apar la Noica în cupluri categoriale de termeni primi ce nu pot fi gândiți decât împreună. Interpretarea probează potențialul de semnificație uriaş al ontologiei lui Noica, apt să răspundă unor provocări străine de intențiile noiciene, cât şi de coerența internă a unei gândiri închise relativ la propriile sale principii de construcție.

Revenind la întrebarea inițială, „Ce tip de gândire dialetheistă promovează Noica în scrierile timpurii?”, trebuie spus clar că orientarea către tematizarea noțiunilor prime, a categoriilor, îl particularizează pe Noica în familia dialetheistă şi că, de pe această platformă specificatoare, filosoful român poate fi comparat cu oricare dintre filosofii considerați de Priest ca fiind dialetheişti.

Gândirea filosofică neoclasică ce tematizează binomul formal central al metafizicii, Unu–Multiplu, prin asimilarea Unului cu spiritul, produce, aşa cum s-a putut remarca din itinerariul analizei realizate până acum, pe scrierile timpurii ale lui Noica, o gândire saturată de concepte polare. Fără îndoială, gândirea lui Noica este *categorială*, şi nu *disciplinară* (atât la tinerețe, cât şi la maturitate), în contrast cu faptul că Noica este simultan metafizician şi epistemolog, istoric al filosofiei şi filosof al culturii, publicist şi eseist.[248] În ciuda acestei aparente risipiri, gândirea lui Noica este unitară prin simplul fapt că toate domeniile filosofice cultivate sunt deschise în orizontul problematic al *termenilor primi* specifici domeniului abordat, într-un fel sau altul, forme „degradate” ale dualității formale fundamentale Unu–Multiplu. Prin urmare, domeniile filosofice din scrierile timpurii sunt gândite unitar din dubla perspectivă intersectată, metafizică şi dialetheistă, recognoscibilă de la *Mathesis*... la *Pagini despre sufletul românesc*.

Folosind o singură expresie, Noica este un „metafizician dialetheist” în condițiile în care dualitatea formală reciproc contradictorie Unu–Multiplu este acceptată ca adevărată, chiar dacă admiterea acestui lucru produce „explozia”, încălcarea principiului noncontradicției.

---

[248] Distincția între „filosofia disciplinară” şi „filosofia categorială” a fost impusă sistematic în cultura filosofică românească de scrierile lui Alexandru Surdu, în contextul reconstrucției pentadice a filosofiei. Ca discipol al lui Noica, Alexandru Surdu se raportează continuu la maestrul său, subliniind diferența între logica tetradică a lui Noica şi logica pentadică promovată în lucrările sale, în condițiile în care ambii gânditori cultivă acelaşi tip de gândire: filosofare categorială. A se vedea: Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, Bucureşti, Editura Academiei, 1993, cap. *De la dialectica binară la dialectica pentadică*, pp. 29–40, şi Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Carențele filosofiei disciplinare*, pp. 15–22 şi *Filosofia categorial sistematică*, pp. 23–31.

Adâncind lucrurile, prezența dualității în actele de gândire trebuie văzută într-o dublă deschidere: prima dintre aceasta implică o serie de distincții la nivelul *facultăților* gândirii; a doua are în vedere tematizarea unui itinerar reflexiv legat de *metodă*, de întrebuințarea gândirii în actele ei de cunoaştere (predicare). Fiind vorba de termeni primi (categorii, noțiuni prime), referirea (aplicarea, predicarea) acestora la un subiect logic determinat nu poate fi nici realizată simultan şi nici respinsă simultan. Nu putem enunța, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, că A este A (*unul este unul*; *unul este unitate*; *ceva este ceva*) şi, totodată, că A este B (*unul este altul*; *unul este multiplu*; *acel ceva este altceva*), cu toate că *suntem constrânşi de fapte*: întreaga cunoaştere pleacă de la premisa că *ceva este ceva* şi, totodată, că *acel ceva este altceva*. Prin urmare, constrânşi de principiul noncontradicției, noi nu putem produce simultan astfel de enunțuri contradictorii, în vreme ce, constrânşi de fapte, suntem obligați să formulăm astfel de enunțuri ce produc „explozia”. Fiecare dintre aceşti termeni sunt coprezenți cu aceeaşi tărie în actele de gândire, în dualitatea lor şi, din acest unghi de vedere, sunt corelativi. Ei nu pot fi gândiți împreună decât sub supoziția suspendării actelor gândirii înseşi, întrucât gândirea nu poate accepta enunțarea de predicate contradictorii despre acelaşi subiect logic.

În cazul nostru, operațiile logice aplicate tuturor formelor degradate ale dualității fundamentale Unu–Multiplu sunt reciproc contradictorii: de o parte stau operațiile de predicare care elimină (suprimă logic) deosebirile pentru a reține unitatea, uniformitatea şi identitatea, „statul pe loc”; de cealaltă parte sunt operațiile de predicare ce constată şi rețin diferențele, deosebirile, curgerea, mişcarea şi devenirea, pentru a le contrapune unității şi identității permanente cu sine.

În paranteză fie spus, dialetheismul, adică gândirea prin dualități, prin dialethei, pentru a folosi terminologia lui Priest, nu este, la nivelul gândirii româneşti, specifică doar lui Noica. O întâlnim, de pildă, la Blaga, în ideea antinomiei transfigurate, respectiv a cunoaşterii orientate către plus şi minus, şi mai ales în

gândirea de maturitate a lui Mircea Florian, în ideea recesivității ca structură a lumii şi a cuplului polar dominant–recesiv. Viitorii interpreți ai gândirii lui Noica ar putea face o incitantă analiză comparativă între aceşti doi dialetheişti români.[249]

Revenind, în ce sens putem aplica termenul de „adevărat" binomului în cauză? Apoi, care sunt temeiurile pentru care Noica admite că sunt adevărate contradicțiile logice, încălcând prin aceasta înseşi principiile gândirii, aşa cum au fost ele stabilite încă de Aristotel? Vom vedea că ambele întrebări comportă un răspuns intersectat.

Ne reamintim că în *De Caelo*... Noica argumentează extins asupra temeiului renunțării la teoria adevărului ca adecvare a ideilor la realitate, de sorginte aristotelică, pledând cu argumente irefutabile în favoarea unei „cunoaşteri obiective", şi nu a unei „cunoaşteri adevărate". Ne reamintim, totodată, că ideea de „obiectivitate" se referă la relația între conştiințe, cu „obiectele" ei cu tot, şi nicidecum la relația conştiinței cu „realitatea", văzută empirist (ansamblu de

[249] Trebuie precizat că Mircea Florian desemnează înțelesurile raportului de recesivitate în sens logic şi filosofic, independent de felul în care este definită relația dominant–recesiv în biologie şi genetică. Pentru Florian, *raportul de recesivitate este un raport logic între noțiuni*. Relația de recesivitate mediază contradicția dintre termenii primi, raportul lor de coordonare, astfel încât gândirea poate să opereze cu ei (să-i poată afirma simultan, de pildă) fără să se autosuspende ca urmare a încălcării principiilor ei de funcționare corectă. În raportul de recesivitate, termenii aflați în relație, (relatele, factorii, relativii) nu sunt coordinativi: „… raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mai obiectiv al acestui termen. Un factor este *dominant*, primar, celălalt este *recesiv*, secundar. Raportul între ei este în general ireversibil, fără a exclude principial reversibilitatea. (...) Deci dualitatea recesivă nu presupune termeni cu putere egală (*isostenici*) şi de valoare egală (*isotimici*), ci unul din termeni prevalează asupra celuilalt. În privința puterii, primul termen este prevalent şi supravalent, cel de-al doilea este subvalent. Expresiile de supravalent şi subvalent pot induce în eroare, dacă asimilăm raportul de «forță» cu raportul de «valoare». Există un termen mai «tare» decât altul, însă termenul recesiv nu are o semnificație mai «slabă». Factorul recesiv, deşi este subordonat, are o semnificație existențială mai înaltă, de exemplu, materia domină spiritul, care este recesiv, dar spiritul are o semnificație majoră şi tot aşa la celelalte dualisme". Cf. Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 55.

percepții și reprezentări derivate din percepții). Ne reamintim, totodată, că „a exista” („realul”) este un mod al lui „a ști”. Prin urmare, Noica corelează cunoașterea cu obiectivitatea, văzută ca intersubiectivitate, acord între conștiințe, și nu cu adevărul, adecvarea conștiinței cu existența, plecând de la primatul lui „a ști” în raport cu „a exista”.

De pe această poziție fenomenologică, a vederii dinăuntru a individului, Noica se detașează de Aristotel, atât în *De Caelo*…, cât mai ales în *Schiță*…, printr-o critică ce astăzi, după interpretarea heideggeriană a Stagiritului, pare a fi mult prea severă, dacă nu chiar exagerată. Oricum am evalua azi această atitudine – detașarea de Aristotel, în fond o constantă a întregii vieți filosofice a lui Noica –, critica gândirii Stagiritului este în acord cu premisele filosofiei lui Noica. Ca adept al unei filosofii a conștiinței și al unui idealism asumat, Noica nu s-a împăcat cu filosofia lui Aristotel pentru „realismul” ei[250], pentru ceea ce Noica numește primatul ființei: „Nimic nu dezminte, ba totul întărește primatul ființei în gândirea aristotelică… ființa este adevăr, deoarece e cauză de adevăr. De aceea misiunea oricărei științe este să își ridice privirea către ființă.”[251]

Cum spuneam, preferința aproape exclusivă pentru „filosofia mare” a lui Platon și opunerea acesteia „filosofiei de liceu” a lui Aristotel vine în conflict cu audiența de care se bucură Aristotel, mai ales după ce Heidegger s-a considerat cu modestie un comentator al Stagiritului. Există interpretări, inclusiv ale unor filosofi români, care demonstrează, cu argumente irefutabile, că la Aristotel „metafizica

---

[250] Termenul „realism” are în gândirea de tinerețe a lui Noica o ambiguitate sistematică. El desemnează, pe de o parte, toate orientările materialiste, empiriste și senzualiste etc., care sunt filosofii ale obiectului, existenței sau ființei (înțeleasă naturalist). Pe de altă parte, numai orientările idealiste, cele care pleacă de la subiectivitatea umană, sunt cu adevărat realiste, pentru că „realul” poate fi atins numai de conștiința însăși, întrucât el este un obiect interior ei. „A fi real” ține de o semnificație a conștiinței, și nu de o dimensiune a lumii văzută ca un „în sine” fără prezența conștiinței. A fi „real” ține de ceea ce tematizează conștiința.

[251] Constantin Noica, *Schiță*…, p. 99.

ființei nu este decât o parte a metafizicii spiritului – şi nu invers”[252]. Cum evaluăm această situație? Răspunsul ni-l dă chiar Noica în *Concepte deschise*… sau în *Schiță*…, prin opțiunea pentru istoria filosofiei ca *ingenium perenne*, ca istorie subiectivă. Important este să te situezi în „curentul de viață al spiritului”, adică să vezi istoria gândirii ca pe ceva viu ce se dezvoltă pe măsură ce înaintează în istorie. Importantă este coerența cu sine a ordonării faptelor de gândire şi apoi, de pe această platformă, trebuie să ne chestionăm asupra cuceririi obiectivității. Până la urmă, trebuie să ne obişnuim cu faptul că şi în filosofie există preferințe, mai ales dacă vrem ca logica internă a actului de filosofare să fie în acord cu logica vieții înseşi ca sistem de alegeri.

Revenind la firul argumentației, trebuie spus clar că logica deductivă, respectiv teoria raționamentului şi principiile logice pe care se fundează întreaga teorie aristotelică a gândirii formale, pe scurt, logica clasică, nu este negată de Noica, ci doar limitată la domeniul ei de aplicație. Pe linie kantiană şi hegeliană, Noica face distincții între facultăți ale gândirii care sunt guvernate de principii distincte şi autonome în „genul” lor. Distincția frecventă care apare acum, în perioada tinereții sale, este aceea între conştiința cunoscătoare şi conştiința trăitoare, unificate prin ideea direcționalității, a intentivității sau intenționalității. Conştiința, indiferent de modul în care este

[252] A se vedea: Ştefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2005, p. 190. Întreaga lucrează devoalează structura internă a principalelor etape ale metafizicii spiritului în filosofia occidentală, inspirată, argumentează constrângător autorul, de cartea a X-a a *Metafizicii* lui Aristotel (capitolele 7 şi 9 ale cărții) şi de capitolele 4 şi 5 din cartea a III-a tratatului *Despre suflet.* Sunt analizați pe această filieră a metafizicii spiritului Plotin, Scotus Eriugena, Meister Eckhart şi Hegel. Am fi tentați să întrebăm: cine are dreptate? Care interpretare este corectă? Ambele, este răspunsul! Cu toate că atât Noica, cât şi Ştefan Vianu folosesc acelaşi termen, „spirit”, contextul de înțeles din expresia „metafizica spiritului” este diferit. La Noica, „metafizica spiritului” are în vedere, în exclusivitate, spiritul uman ca principiu ce însuflețeşte gândirea omului, iar intelectul divin „este” *doar* în măsura în care devine o temă a gândirii, în vreme ce, la Ştefan Vianu, „metafizica spiritului” se referă la relația intelect divin–intelect uman, în condițiile în care modelul intelectului uman se află în cel divin.

întrebuințată, în ordine teoretică ori morală, este totdeauna o conştiință a ceva; acel ceva, obiectul conştiinței, este „este-le”, văzut ca sens şi semnificație. Or, problemele pe care le ridică acest mod de a vedea conştiința, în principal problema intersubiectivității şi a cuceririi obiectivității, sunt, fireşte, de altă natură decât cele ridicate de Aristotel la nivelul *gândirii formale*: „Prin proprietatea aceasta a filosofiei (filosofia priveşte ființa ca ființă, n. n.) se explică, după Aristotel, unele dintre temele şi însărcinările ei. De exemplu, cercetarea tuturor principiilor gândirii – şi va fi vorba de cercetarea principiilor logice, nu de modalitățile principale ale conştiinței cunoscătoare (de pildă, în cazul categoriilor, nu problema platonică a amestecului lor, nici problema kantiană a deducției şi funcției lor transcendentale, ci descrierea şi definirea lor îl vor interesa pe Aristotel) – îi revine filosofiei. Cel mai sigur principiu dintre toate, principiul contradicției, cum îl numim noi astăzi, revine, după gânditorul antic, în chip explicit filosofiei, căci e legat de ființă. Îndreptățirea sa nu o dă nimeni altcineva decât existența.”[253]

Noica nu neagă datele gândirii formale teoretizate de Aristotel, principiile logice, teoria silogismului, schemele de raționare etc., ci limitează domeniul lor de aplicare, punând sub semnul întrebării *legitimitatea* argumentării aristotelice în această problemă. Dacă în viziunea lui Aristotel principiile logice nu sunt ale spiritului, ci ale existenței, înțeleasă naturalist, realist, iar „a exista” este o formă a lui „a şti”, atunci cum devin ele reguli necesare de conduită ale spiritului? Cam în aceşti termeni ar putea fi rezumată, pe scurt, obiecția lui Noica la universalitatea şi necesitatea respectării principiului noncontradicției.

În concluzie, Noica este un gânditor dialetheist *şi* prin faptul că limitează *aria* de aplicare a principiului noncontradicției. Mai mult decât atât, întreaga sa filosofie de tinerețe este dialetheistă, întrucât Noica este interesat, precum Platon, de modul în care dialetheii (categoriile, noțiunile prime) sunt în „mişcare”, se amestecă în „substanța” lumii cu lume cu tot, cum aceştia produc anumite combinații, cum se deduc unii din alții ori cum în fiecare dualitate se

[253] Constantin Noica, *Schiță*..., p. 100.

regăsesc toate celelalte dualităţi în acelaşi cerc al conştiinţei etc., şi nu de radiografierea, clasificarea şi stabilirea unor raporturi logice între termenii primi (aşa cum ar proceda un gânditor ce lucrează sub inspiraţie artistotelică, cum este de pildă Mircea Florian). Prin urmare, conchide Noica, Aristotel nu trebuie luat în seamă, pentru că realul, fiinţa, este un mod al lui „a şti", iar principiul noncontradicţiei, în linie aristotelică, nu are de-a face cu spiritul, cu principiul care însufleţeşte gândirea. Spiritul fiind simultan Unu–Multiplu, însăşi viaţa sa este contradicţie. Spiritul este, am putea spune, „contradicţia însăşi".

Principiul noncontradicţiei, ce pare de neocolit pentru că doar el asigură, în conformitate cu prescripţiile logicii clasice, *coerenţa* într-o argumentaţie, este „depăşit" de gândirea dialetheistă a lui Noica prin ideea autodinamismului gândirii. În mod paradoxal, poate, Noica depăşeşte principiul noncontradicţiei, dar nu-l încalcă niciodată. Noica este, cum am remarcat de atâtea ori, consecvent şi coerent cu sine, calităţi ce survin doar dintr-o gândire care respectă în mod neabătut principiile gândirii şi toate celelalte legi formale ale gândirii. Depăşirea dialetheistă a principiului noncontradicţiei se face la Noica cu respectarea neabătută a acestui principiu. Cum e posibil să respingi ceva ce deja ai acceptat? Ce înseamnă până la urmă „a depăşi"? Răspunsul este simplu şi, fireşte, coerent. „A depăşi" înseamnă, banal vorbind, a lăsa în urmă, a merge *continuu* mai departe. Depăşirea are sens numai pentru ceea ce e în mişcare. Prin urmare, la nivel de înţeles, depăşirea este un nume al mişcării *neîntrerupte care înglobează*, *al producerii noului*.

Rezumând, Noica este dialetheist, cum de altminteri ar trebui să fim cu toţii, pentru că filosofia sa a spiritului pleacă de la starea de fapt a mişcării gândirii. A gândi este o acţiune, este o „faptă" a minţii noastre, ceva viu care ţine de faptul că noi existăm ca indivizi conştienţi. În stare de veghe, dacă prin accident gândirea se opreşte din activitatea ei de flux continuu, atunci ne pierdem conştiinţa de sine, iar gândirea nu mai există. Modul de a exista al gândirii este chiar activitatea ei, faptele ei. Ea funcţionează chiar şi în somn. Ea nu

este ceva, o entitate, ci o funcție a vieții, ceva care se mişcă neîncetat într-o direcție ce-şi are principiul în felul de a fi al vieții.

Prin urmare, gândirea este o activitate ce ne conduce într-o direcție pe care nu o anticipăm pe deplin niciodată. Care este fapta principală a gândirii? Faptul că ea gândeşte, faptul de a-l produce pe „eu ştiu!" Activitatea ei fundamentală este că produce „ştiință", „obiecte", „realitate", „lume", adică înțelesuri. De aceea Noica, în orice analiză, nu acceptă decât primatul gândirii, al conştiinței, primatul lui „a şti". Dar care este direcția gândirii? Nu o cunoaştem niciodată pe deplin, pentru că ea produce din sine noul, ceea ce nu e anticipat în totalitate niciodată. În acest caz, gândirea se identifică cu creația. Gândirea este creație. În acest înțeles al gândirii, ca realitate vie, misterioasă, ce se conduce după „legi proprii", aplicarea principiului noncontradicției este o operație fără sens. Gândirea în mişcare poate fi *doar* descrisă, nu şi explicată în genul exactității ştiințifice, pentru că structura ei intimă este creația, iar aceasta, la rândul ei, este dialetheistă. Structura ei contradictorie, pe care o detectăm în noi înşine prin faptul că punem în acțiune clipă de clipă noțiunile prime, categoriile organizate polar în jurul dualității formale Unu–Multipu, îi asigură dinamismul interior şi inepuizabilitatea actelor. Concluzia pe care o extragem derivă cu necesitate logică din premisele şi conținutul argumentării: când avem în vedere gândirea vie, principiul noncontradcției este continuu depăşit şi, prin urmare, raza sa de acțiune nu ajunge până la mecanismele gândirii vii.

În schimb, dacă avem în vedere gândirea formulată, gândirea încorporată în toate tipurile de judecăți şi propoziții enunțiative, ansamblurile de propoziții relative închise la anumite principii, adică teoriile gata constituite, atunci apelul la principiul noncontradicției ține de un comportament intelectual elementar. În acest orizont al gândirii formulate, principiul noncontradicției este „la el acasă" pentru că pe el se fundează întreaga coerență a gândirii cu ea însăşi. Aici este terenul în care se pot aplica „exactitățile", procedurile de analiză logică şi conceptuală care pot determina şi corecta greşelile pe care gândirea, în exercițiul ei, nu le poate evita.

Prin urmare, metodele şi procedurile de cunoaştere filosofică sunt diferenţiate în funcţie de cele două registre de gândire. La nivelul gândirii vii, metoda aplicată este, fireşte, descrierea fenomenologică a faptelor contradictorii ale conştiinţei prin procedurile specifice ale vederii dinăuntru – vorbim în principal de proceduri hermeneutice –, în vreme ce la nivelul celuilalt registru, al gândirii formulate, se aplică metode analitice şi proceduri de extracţie conceptual-logice. Pentru a utiliza terminologia metafilosofică actuală, Noica, precum maestrul său Nae Ionescu, a mobilizat în expunerea propriilor viziuni asupra lumii atât metode şi procedee specifice filosofiei continentale, cât şi orientării analitice. Noica aparţine, aşadar, simultan ambelor stiluri de filosofare, pe care noi astăzi le percepem în disjuncţie, orientări topite într-o filosofie a conştiinţei şi creaţiei umane. Faptul aceasta, al coapartenenţei la cele două stiluri de gândire, continental şi analitic, este pus şi mai bine în relief în segmentul de gândire identitară, cel de-al doilea pol al gândirii de tinereţe a lui Noica. Cum vom remarca, în acest univers identitar hotărnicit de „aria şi zarea conceptuală" a filosofiei „spiritualităţii româneşti", gândirea de tinereţe a lui Noica se împlineşte, prin unificarea tuturor perspectivelor, într-un *proiect antiesenţialist* transformat într-o grilă de lectură a culturii (reflexive) româneşti producătoare de sensuri universale.

Terenul logicii non-explozive care reprezintă, cum spuneam, ordinea subiacentă a gândirii lui Noica în tinereţea sa, dialetheismul lui metodic, este exprimat mai „tehnic" într-un articol intitulat *Notă despre principiul contradicţiei*, apărut în *Izvoare de filozofie* în 1943, în fapt un comentariu prilejuit de editarea *Cursului de logică* al lui Nae Ionescu, îngrijit împreună cu prietenii săi, Constantin Floru şi Mircea Vulcănescu, articol ce sintetizează oarecum perspectiva prezentată până acum, dar care aduce şi unele precizări privind distincţia între gândirea vie şi gândirea formulată.

Nu vom recenza acest articol şi nici nu vom formula obiecţiile ce pot fi făcute în legătură cu percepţia destul de simplificată pe care o avea Noica, în acel moment, în legătură cu teoria termenilor

particulari şi negativi în contextul în care susține că principiul noncontradicției are aplicabilitate *doar* în raporturile formale dintre judecăți. Important însă de reținut este ideea că întreaga disciplină a logicii ca teorie a gândirii corecte ori ca teorie a raționamentului (inferenței) trebuie să se fundeze, în viziunea lui Noica, pe o „experiență de gândire" analog discursului teoretic al esteticii care se fundează pe o „experiență a frumosului". Aşa cum putem vorbi *cu sens*, doar aposteriori, despre o anumită specie a frumosului, *numai* după ce l-am trăit într-o experiență emoțională – nu putem evalua estetic, de pildă, o anumită interpretare a *Imperialului* lui Beethoven înainte de a asculta concertul – tot astfel şi logica trebuie văzută ca dând seama despre faptul de gândire trăit într-o conştiință individuală. Prin urmare, logica nu trebuie să tematizeze *doar* problemele şi conceptele pe care ea însăşi le-a formulat şi le-a produs odată cu constituirea ei ca disciplină de sine stătătoare. Ea nu este ştiința logicului pur ce ține cont doar de raporturile *formale* dintre „precipitatele gândirii", conceptele şi judecățile ce se formează prin conexiunea lor, făcând abstracție de *actele* vii ale gândirii, de gândirea în act. Limbajul logicii nu trebuie să fie *doar* autoreferențial, ci dimpotrivă, "logica şi construcțiile ei au sensul de a fi despre altceva. Să nu spunem chiar că logica e o ştiință descriptivă: că ar descrie naturalist gândirea formulată. Dar chiar dacă nu face decât să *reflecteze* experiența de gândire şi să dea socoteală de ea, logica nu e o ştiință a logicului pur, ci ştiința unui real: faptul de gândire… Căci există ceva concret: faptul de gândire. Aşa cum există o experiență a frumosului şi pe baza ei se constituie estetica, există o experiență de gândire, iar pe baza ei se constituie logica. Oricât de rarefiată ar fi, logica trebuie să exprime viața aceasta a spiritului. Orice logică e angajată în ceva, căci e desprinsă dintr-o experiență concretă. Odată «gândirea formulată», fireşte, îi poți vedea schema, adică o poți analiza logiceşte"[254].

[254] Constantin Noica, *Notă despre principiul contradicției* în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ed. cit. pp. 254-255.

Atitudinea negativă a lui Noica, se remarcă, nu este împotriva logicii, ci împotriva orientării ei într-o direcție unilaterală în care tematizarea își are izvorul în problemele *interne* ale logicii ca tip de preocupare intelectuală desprinsă de procesele reale de gândire și, deopotrivă, în limbajului construit de logicienii înșiși. Logica devine astfel o activitatea care și-a pierdut obiectul real, faptul de gândire, „ceea ce se petrece efectiv în gândire", concentrându-se pe analizele formale ale unor limbaje artificiale, cum se întâmplă și în cazul principiului noncontradicției. Căci ce este, se întreabă Noica, *non-A* în raport de *A*, dacă nu o perspectivă a lui *A*, un construct formal între care putem stabili mai multe legături logice decât cele de excludere reciprocă care ar putea epuiza un întreg? Și în fond, ce înseamnă particula *non* din presupusa relație de contradicție *A* și *non-A*? Argumentând că particula *non* indică o direcție, Noica slăbește tensiunea presupusă a fi de excludere reciprocă între *A* și *non-A*, indicând, pe lângă această relație logică, și alte trei tipuri de relații posibile asupra cărora nu vom insista.

Reținem însă faptul că obiecțiile lui Noica privind valabilitatea universală a „exploziei" sunt de fond, firește, dacă acceptăm relevanța distincției dintre judecata ca *act* al gândirii și judecata ca *produs* al gândirii și, pe această bază, dacă acceptăm și o discuție despre relevanța diferită a sensului contradicției în cele două registre diferite de ființare ale procesului judecării (act și produs). Apoi, trebuie să reținem că metoda dialetheistă ține de ordinea lăuntrică a gândirii lui Noica și că asumarea contradicției ca principiu metodic de înaintare a gândirii către propriile sale temeiuri prin producere continuă de sens nu este la rândul ei contradictorie. Doar gândirea comună este bivalentă și „explozivă", iar a-l judeca pe Noica din perspectiva acestei gândiri este un act profund nefilosofic. "Nu este o preocupare gratuită aceasta de-a distinge viața de logică și de-a oferi logicii o cuprindere mai mare și calități mai variate decât n-a avut până acum. Și, de fapt, exercițiile noastre în acest sens nu privesc întru nimic disciplina aceea care didacticește se numește logică. Logica noastră s-a vădit ca o necesitate formală sufletească, ca un instinct de libertate și ca un tribut de forță la realizarea deplină a lumii..."[255]

[255] Constantin Noica, *Logica națională*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit. pp. 38-39.

Capitolul III

SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ – TEMATIZĂRI LOGICO-ONTOLOGICE

1. Preliminarii. Către o abordare ontologică a culturii

Gândirea de tinereţe a lui Noica este unitară şi simultan orientată enciclopedic: preocupările filosofice din această perioadă pot fi văzute ca tot atâtea faţete dialetheiste ale descrierii Unului multiplu al spiritului prin aplicarea consecventă a metodei vederii dinăuntru a individului. Gândirea lui Noica din această perioadă este, cum am argumentat, o ontologie de factură fenomenologică în care tematizările filosofice ale sensului sunt de prim-plan. Problema creaţiei şi producerii sensului, problema constituirii şi întemeierii intersubiectivăţii, problema cuceririi obiectivităţii, iată nucleele de înţelegere a gândirii lui Noica din tinereţea sa.

Pe scurt, programul neoclasic al filosofiei noiciene timpurii este ontologic în măsura în care toate dimensiunile gândirii sale sunt derivabile din asimilarea Unului multiplu cu spiritul ca formă de viaţă. Primatul ontologiei în toate abordările sale filosofice este recognoscibil şi de prim-plan şi în analizele gândirii româneşti puse în conjuncţie cu o înţelegere filosofică a culturii româneşti, văzută în unitatea multiplicităţii sale (cultură tradiţională *şi* cultură savantă).

Prin urmare, în acest sens *ontologic* trebuie înţelese şi scrierile numite generic „identitare” sau „idiomatice”, prin care Noica scrutează unitatea şi identitatea din multiplul conştiinţei de sine româneşti, atât din perioada tinereţii, cât şi din aceea a maturităţii depline.

Impulsul existenţial pentru astfel de preocupări identitare îşi are rădăcina în formula personalităţii lui Noica, fiind un răspuns de echilibru interior la marile dileme generate de existenţa a „două Românii”, cum spunea Mircea Vulcănescu: a două idei despre om, a două inserţii contradictorii a omului românesc în cosmos, dileme ce au fracturat unitatea „tinerei generaţii”. Noica a fost preocupat, ca toţi intelectualii români ce şi-au asumat în mod voluntar responsabilităţi comunitare, să-i pună pe români în acord cu ei înşişi şi cu propria lor

cultură sfâşiată lăuntric după întâlnirea cu valorile spiritualităţii Vest-europene. În fond, nu a existat şi nici nu va exista vreodată un intelectual *român* care să nu resimtă în propria sa conştiinţă reflexivă tensiunea între „tradiţia internă" şi „tradiţia externă" a culturii româneşti, tensiune care produce dezechilibre interioare ce pot primi rezolvări *doar* prin răspunsuri personale.

Fireşte că scrierile identitare ale lui Noica ne pun în faţă răspunsul său personal la aceste provocări existenţiale. Cu toate acestea, cum vom remarca, în multe privinţe, răspunsul său poate fi şi al nostru în măsura în care reflecţia raţională devine, precum la Noica, dominantă în raport cu orice alte considerente subiective. Pe de altă parte, viziunea identitară proprie lui Noica are valoarea unei răsturnări de perspectivă (a unei „revoluţii copernicane identitare"), ceea ce ne îngăduie să operăm, când vorbim despre fundamentele filosofice ale identităţii româneşti, cu scizura: „înainte de Noica" – „după Noica".

Conţinutul acestei răsturnări de perspectivă poate fi exprimat simplu: analizele identitare sunt noologice (spirituale) şi au loc în interiorul *aceleiaşi* conştiinţe de sine. Descrierile interconexiunilor între conştiinţa de sine şi conştiinţa de altul în interiorul *aceleaşi* conştiinţe de sine constituie prescripţia metodologică a acestei răsturnări.

Prin urmare, „după" Noica, în ordine *filosofică*, identitatea românească nu mai poate fi concepută, coerent şi întemeiat, în termeni de: etnic, „caractere naţionale", „naţionalitate", „comportament etnic", „psihologie etnică" etc., ci în termeni de „spirit" şi „spiritualitate", plasaţi în corelaţii ontologice de tipul Unu multiplu al spiritului în *interiorul* conştiinţei de sine româneşti. Subliniem încă o dată, în ordine filosofică, de la Noica încoace sistemele de identificări de tip esenţialist, exprimate în enunţuri de tipul: „românii sunt…", trebuie să treacă în plan secund în favoarea analizelor noologice şi conceptuale de tip identitate–alteritate. Obiectul analizei trebuie deplasat de la „a fi" la „a şti", fie în orizontul *aceleiaşi* conştiinţe de sine româneşti, fie în orizontul investigaţiilor terminologice şi conceptuale specifice abordărilor analitice ale limbajului. În enunţuri de tipul: „românii sunt…" ori „românii nu sunt…", noi nu avem de-a face cu entităţi identificatoare, ci cu „teme ale gândirii". „A exista ca român", într-un

fel sau altul, nu trimite la ceva „substanțial”, ci la trăiri ori acte ale conştiinței intenționale ce tematizează această stare în interiorul ei. „A fi român” este o temă a gândirii, şi nu „ceva” ce există în absența conştiinței cunoscătoare şi trăitoare. Prin urmare, conştiința este chestionată în legătură cu faptul de a fi (român), pentru că „a fi” este o „temă a conştiinței”. Vom reveni pe larg asupra acestor distincții.

Întrucât există în jurul scrierilor identitare ale lui Noica un halou de neclarități mai vechi şi mai noi produse de o serie de interpreți, câteva observații preliminare se impun.

*

Prima observație este de natură terminologică. Prin „scrieri identitare”, „scrieri idiomatice” sau „filosofie identitară” („gândire identitară”), înțelegem tematica acelor articole, studii, cărți şi luări publice de poziție (jurnal, conferințe etc.) în care, în mod *manifest*, C. Noica investighează individualitatea culturii româneşti, identitatea din multiplicitatea manifestărilor conştiinței de sine, specificul românității în lumea culturilor europene în contextul descrierii experienței alterității şi, deopotrivă, *sensul* unei gândiri româneşti în orizontul mai larg al sensului unei filosofii universale. Pe scurt, când vorbim despre „scrieri identitare”, „scrieri idiomatice” sau „filosofie identitară” („gândire identitară”), avem în vedere *perspectiva ontologică* pe care o propune Noica spiritualității româneşti (culturii româneşti ca Unu multiplu valoric).

Plecând de la premisa că cea mai importantă relație de cunoaştere este dată de raportarea la sine, atunci gândirea identitară este în acelaşi timp actul continuu de reflecție îndreptat de gândire asupra-şi şi rezultatul ce derivă din această întâlnire cu sine. Gândirea identitară este o gândire despre sinele individual şi lărgit ce deține în el însuşi alteritatea.

Opera de scrutare a identității româneşti, a Unului din multiplul conştiinței de sine româneşti, gândită solidar cu sensul unei filosofii româneşti, constantă a filosofiei lui Noica din tinerețe până la sfârşitul vieții, este exprimată sistematic în lucrările: *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație şi*

frumos în rostirea românească (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii române* (1975), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), apărute în timpul vieții sale şi într-o serie de studii, articole, eseuri şi conferințe, risipite în presa culturală interbelică şi adunate, de la începutul anilor '90, în volume distincte, îngrijite de filosoful şi editorul Marin Diaconu: *Semnele Minervei. Publicistică, I 1927–1929* (1994), *Între suflet şi spirit. Publicistică, II 1930 – iunie 1934* (1996), *Moartea omului de mâine. Publicistică, III iulie 1934 – iunie 1937* (2004), *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri, 1929–1947* (1998), *Despre lăutărism* (2007). Repertoriul de investigații pe tema înțelegerii de sine româneşti s-a îmbogățit apoi, postum, prin apariția unei lucrări inedite, *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecții despre țărănime şi burghezie* (1997). Totodată, în acelaşi orizont de preocupări identitare, trebuie introduse şi reeditările cu adăugiri de genul: *Istoricitate şi eternitate. Repere pentru o istorie a culturii româneşti* (1989), *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* (1992), *21 de conferințe radiofonice*, *1936–1943* (2000), *Introducere la miracolul eminescian* (2003).

Criteriul ce îngăduie ca aceste lucrări diferite să fie grupate într-o unitate este dat de faptul că în întreaga listă detectăm, în contextul culturii române, într-un mod sau altul, raportări ale *ego*-ului individual la experiența alterității, *ego* care găseşte în sine ceva mai adânc decât el însuşi, raportări ale individului românesc la conştiința de sine românească (la ființa comunitară din ființarea sa individuală), în sfârşit, raportări ale conştiinței de sine româneşti la alteritatea din ea însăşi, reprezentată de alte culturi, rezultatul sistematic al acestor raportări împlinindu-se într-o construcție teoretică identitară, parte integrantă a gândirii ontologice a Unului multiplu al spiritului.

În toate aceste lucrări cultura română este „văzută" de Noica în sens fenomenologic, *față către față*, în conjuncție cu marile culturi cu tradiție filosofică, cu precădere acele culturi care erau prezente şi în România, în configurația culturii savante, nu numai la ele „acasă". Este vorba despre culturile vii în conştiința de sine românească, la rândul ei un elaborat european, cele care au contribuit la „deşteptarea" conştiinței de sine româneşti prin experiențele interioare ale alterității. Riguros vorbind, în aceste lucrări întâlnim o descriere a experiențelor

conştiinţei de sine româneşti *aparţinând lui Noica*, experienţe survenite din contactul cu alteritatea reprezentată de alte culturi.

Plecând de la premisa că unitatea gândirii lui Noica ţine acum, după devoalarea din interior a gândirii sale, de domeniul evidenţei – acesta fiind, oarecum, laitmotivul prezentei cărţi –, nu ne vom angaja în sterila polemică a raportului dintre naţional şi universal în gândirea lui Noica, „hrana uscată”, fără excepţie, a tuturor abordărilor ideologice. A vorbi despre un Noica tăiat în două şi analizat separat de Noica însuşi ca întreg, un Noica care este contrapus unui alt Noica, aşadar a încerca să-l înţelegi pe Noica cel viu plecând de la doi Noica, unul „european” şi „universal”, şi un altul „naţionalist” ori „idiomatic”, ţine de o operaţie similară cu disecţia unui cadavru, realizată cu scopul de a-l readuce la viaţă. Este, în fond, o veritabilă procedură marxistă care interpretează istoria în termeni de „elemente viabile” şi „neviabile” în gândirea unui filosof sau a altuia. Acest partizanat intelectual, reflex al luptei de clasă, „e *cu* noi sau e *ca* noi” vs. „altfel decât noi” şi „împotriva noastră”, nu este, fireşte, exerciţiu filosofic de cunoaştere, ci banal mijloc public de promovare a intereselor meschine ale unor „comentatori” atenţi cu toţii la strategii de „promovare a imaginii” aducătoare de succes social şi instituţional.

Că există o tensiune între lucrările „universaliste” şi lucrările „idiomatice” ale lui Noica, semnalată cu vigoare de Gabriel Liiceanu, este un fapt indubitabil.[256] Numai că această tensiune este *filosofică*,

---

[256] În capitolul *O tensiune nerezolvată: idiomatic şi universal*, Gabriel Liiceanu semnala: „Noica a încercat să evite această tensiune, afirmând că este important să lucrezi în şi pentru cultura română cu mijloacele şi valorile culturi universale. Nu este mai puţin adevărat că cele două laturi au rămas în opera sa într-o stranie exterioritate, lucrările ce le alcătuiesc rânduindu-se în două orizonturi distincte şi autonome; pe de o parte, lucrări din istoria filosofiei europene, de metafizică, hermeneutică şi logică, ce vădesc un adevărat cult pentru filosofia elină şi filosofia clasică germană... pe de altă parte, lucrări ancorate în exclusivitate în fenomenul autohton şi având toate în titlu cuvântul «românesc»… Ridicolul de primă instanţă la care se expune o asemenea abordare este limpede. Poate oare filosofia – care de la greci şi până astăzi a rămas un exerciţiu în marginea universalului şi care, în momentele ei mari se fereşte şi de antropologie, preferând să vorbească nu în numele unei raţiuni umane, ci al uneia în general… valabilă deopotrivă pentru oameni îngeri şi zei – să coboare până într-atât în regional, încât să vorbească de la nivelul şi în numele spiritului unei naţii?”; Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, pp. 276–277.

întrucât ea ține, cum subliniază Gabriel Liiceanu, de *legitimitatea* unei practici filosofice care *trebuie* să fie în acord cu filosofia însăşi, ca o cercetare a universalului. Interpretarea acestei tensiuni într-un mod ideologic, fără justificări de natură metodologică, într-un mod tipic naivității conştiinței comune – ce consideră că punctul din care ea priveşte nu poate fi la fel de eronat ca şi erorile pe care consideră că le denunță –, aşa cum au făcut Brădățan, Laignel-Lavastine şi atâția alții, este îndoielnic că poate produce noi perspective de înțelegere. Prin urmare, evaluările unei tensiuni filosofice trebuie, în ordinea îndreptățirii compatibilității metodologice, să fie tot filosofice.

Cum evaluăm *filosofic*, aşadar, această tensiune între lucrările „universaliste" ale lui Noica şi lucrările „idiomatice", în condițiile în care Gabriel Liiceanu lasă problema deschisă? Oare Noica însuşi şi-a văzut propria operă într-o tensiune ireconciliabilă şi, prin urmare, Gabriel Liiceanu semnalează doar o stare de fapt? Nu cumva grila de lectură şi propriile sensibilități filosofice ale discipolului „văd" o scizură într-o gândire care este permanent unitară şi în acord cu sine? Fireşte că în răspuns vom detecta implicit atât tipul de interes filosofic al întrebătorului, care se află el însuşi în întrebare, cât şi poziția din care el „vede", cu metoda şi instrumentele sale de investigație.

Dacă ar fi să ne plasăm inițial pe poziția lui Noica însuşi, cum este şi firesc, pentru că despre el vorbim aici, atunci trebuie să avem în vedere cele două răspunsuri corespunzătoare marilor perioade ale creației lui Noica: scrierile din tinerețe şi scrierile din perioada maturității.

Gândirea lui Noica este, cum am argumentat continuu, unitară într-un sens dialetheist. Prin urmare, noi trebuie să privim această unitate într-o mişcare lăuntrică în sensul în care *ordinea subiacentă gândirii rămâne constantă, în vreme ce tematizarea dialetheilor este variabilă*. Precizând, gândirea lui Noica este unitară într-un sens dialetheist pentru că se fundează pe o metodă şi o logică internă non-explozivă, aflată într-o mişcare dialectică de stingere a tensiunilor logice existente în universul termenilor primi, al formelor degradate ale Unului multiplu, cu scopul armonizării lor într-un tablou al *activității* spiritului însuşi, ce se mişcă în cerc generând prin această activitate sens, noutate. Mişcarea gândirii lui Noica constă, aşadar, în faptul că analizele fenomenologice tematizează cupluri diferite de

dialethei. În consecință, gândirea dialetheistă a lui Noica este constantă prin metoda ei pe fondul schimbării continue a cuplurilor dialetheiste ale căror raporturi de excludere reciprocă sunt descrise fenomenologic şi „împăcate” în mişcarea spiritului către el însuşi, ca Unu multiplu. Astfel, dialetheii, aflați inițial într-un raport logic de disjuncție exclusivă, sunt puşi de Noica într-un raport de asimilare reciprocă prin trecerea unuia în celălalt, în condițiile în care fiecare rămâne în identitate cu sine. Disjuncția exclusivă devine astfel, prin „mişcarea” dialetheilor, disjuncție permisivă ori conjuncție, ceea ce-i permite gândirii producerea unei stări de coerență cu ea însăşi.

Aceasta ar fi *rezolvarea de principiu* a tensiunii semnalate de Gabriel Liiceanu: fiind vorba despre o gândire dialectică, în mişcare, ce-şi asumă contradicția pentru a o depăşi continuu, atunci trebuie căutată soluția în mecanismele de depăşire pe care le propune Noica dualității „idiomatic” vs. „universal”. A spune că în filosofia lui se poate vorbi despre posibilitatea „eternizării” unui cuplu dialetheist, în cazul de față „idiomatic” vs. „universal”, înseamnă a te aşeza în afara gândirii lui Noica însuşi.

În ciuda acestei rezolvări de principiu, lucrurile sunt mult mai complexe şi nu se opresc doar la nivelul abstract al unei caracterizări generale. Dacă privim opera lui Noica din perspectiva celor două mari perioade de creație, corespunzătoare tinereții şi maturității sale filosofice, dăm peste o şi mai mare dificultate. În ordinea gândirii identitare, avem doi Noica sau unul singur? Când vorbim despre tensiunea dintre „idiomatic” şi „universal”, pe care Noica îl avem în vedere: pe cel din scrierile din tinerețe (să-l numim convențional Noica I), ori pe cel din scrierile de maturitate (să-l numim convențional Noica II)? Cumva, în contextul acestei tensiuni, avem în vedere *toate* scrierile identitare ale lui Noica, după principiul că nu există un Noica I şi un Noica II? Dar mai înainte de accepta această ipoteză, nu trebuie să argumentăm existența unei unități a operei lui înainte de a postula existența acesteia? Apoi, nu este oare o falsă problemă, pentru că Noica pune întrebări la tinerețe pe care le rezolvă la maturitate?

Nu vom tematiza până la ultimele consecințe această problemă, ce se aşază în chiar inima gândirii lui Noica, întrucât ar necesita elaborarea unei noi lucrări dedicate filosofului român, pe această

temă. În cele ce urmează, vom propune doar câteva scurte reflecții personale asupra dualității „idiomatic” vs. „universal”, ținând cont de *poziția* observatorului din perspectiva căreia se face evaluarea.

Dacă ne plasăm în orizontul ontologiei de tinerețe a lui Noica, atunci „idiomaticul” este, indubitabil, numele unei generalități. „Cultura română”, „spiritualitatea românească” sunt generalitătii specifice, „specificități” cu care lucrează orice filosof interesat de domeniul valorilor şi al faptelor de cultură (fapte de creație producătoare de nou), ce ni se înfățişează, *de facto*, în configurații stabile şi relative închise la o limbă. Toate culturile sunt – indiferent de extensia sau de ierarhiile valorice mai mult sau mai puțin arbitrare pe care le facem noi –, în acest sens, „idiomatice”, ca forme ale multiplicității Unului identic cu sine. În consecință, pentru Noica I această tensiune „idiomatic–universal” este *doar* o fațetă degradată a dualității formale Unu–Multiplu, un caz particular al tensiunii metafizice „supreme” în care Unu *este* multiplu fără să-şi piardă condiția sa de Unu. „Idiomaticul” este în acest caz o unitate, o generalitate, deci o formă de multiplicitate, căci se ştie, unitatea nu este Unul.

Cum „stinge” Noica însuşi această tensiune? În calitatea lui de gânditor dialetheist care lucrează *numai* cu noțiuni prime corelative – între care există permanent raporturi logice de excludere reciprocă (afirmarea unei noțiuni implică *ab initio* negarea celeilalte noțiuni cu care prima noțiune face un cuplu) –, cu *dialethei*, adică cu aspectele degradate ale Unului multiplu al spiritului, va *descrie* prin procedura mersului îndărăt, a transcendentalului, unitatea spiritului din multiplicitatea faptelor sale într-un drum ascensional către Unu ca spirit. „Revelația primordială a vieții spiritului”, expresia lui Noica din *Schiță…*, se realizează prin mersul îndărăt plecând de la „idiomatic”, în calitatea lui de multiplu unitar al spiritului. Procedura se desfăşoară în funcție de poziționalitatea propriei conştiințe: a) propria cultură este analizată reflexiv, sub forma alterității din propria conştiință; b) culturile – ele însele unități ale unor multiplicități, aşa-zicând „specificități” – pot sta *față către față*, caz în care conştiința de sine românească descrie în ea însăşi alteritățile culturale. Prin urmare, totul se petrece în cercul propriei conştiințe individuale, a lui Noica însuşi, pentru că „a fi ca alteritate” este o formă a lui „a şti”.

Dacă ne plasăm în ontologia de maturitate a lui Noica, vom constata că „idiomaticul” apare acum, în contextul rostirii (filosofice) româneşti, noul principiu de construcţie al gândirii identitare care va lua locul „spiritualităţii româneşti” din scrierile de tinereţe. În această perioadă, gândirea ontologică a Unului multiplu al spiritului trece în fundal pentru a lăsa binomul „devenirea *întru* fiinţă” să ocupe prim-planul filosofiei lui Noica, „idiomaticul” urmând acelaşi traseu ascensional, devenind chiar condiţie de posibilitate a lucrărilor „universaliste”. „Idiomaticul” devine acum element al principiului de construcţie a lucrărilor „universaliste”, în măsura în care ele devin cu putinţă datorită virtuţilor ontologice înscrise în prepoziţia românească „întru”, conectorul logic apt să producă sinteza dialetheistă între cele două mari filosofii ale lumii[257]: „Întru înseamnă şi *în spre* şi *în*; aşadar, spune *nici înăuntru, nici în afară*, şi una şi alta; este un fel de *a nu fi în*, înţeles cu *a fi în*; sau mai degrabă, un *a fi în*, înţeles ca un *a deveni în*. Ca atare, el indică deopotrivă faptul de *a sta* şi de *a se mişca în*, o odihnă care e şi neodihnă, după care exprimă o *deschidere* către o lume *închisă*, măcar determinată, ori, sub un alt unghi, o *căutare* în sânul a ceva *dinainte găsit*.”[258] De asemenea, particula *întru* a mlădiat şi rafinat gândirea dialetheistă „universalistă” şi „idiomatică”[259] a lui Noica, pe care o tematizează în logica non-explozivă a lui Hermes, opusă logicii lui Ares: „În timp ce logica lui Ares este cea a războiului, logica lui Hermes ar fi a interpretării, să spunem. Prima logică aşază partea în întreg, şi de vreme ce întregul… reţinea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricând gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes însă partea… nu mai este

---

[257] „Nu există decât două filosofii mari: filosofia greacă şi filosofia idealismului german; filosofia fiinţei şi filosofia spiritului. Iar ce e interesant e că amândouă s-au născut în marginea devenirii. Refuzând devenirea, filosofia greacă a găsit fiinţa. Integrând-o, cea germană a găsit spiritul. Poate că prima şi ultima problemă a filosofiei e: curgerea, pierderea, viaţa”; Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 29.

[258] Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, ed. cit., p. 27.

[259] „În *întru* am concentrat divinul, românescul, speculaţia, experienţa mea de viaţă şi nebunia mea”; Constantin Noica, *Carte de înţelepciune*, Ediţie de Oana Bârnă, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 99.

indiferentă şi revocabilă: ea este, de fiecare dată, o interpretare a întregului.[260]

Dar poate cel mai important lucru de semnalat sub raportul gândirii identitare este că, la maturitate, Noica preia programul hermeneutic de analiză a identităţii româneşti aparţinând lui Vulcănescu, pentru a-şi minimiza propriul program de analiză fenomenologică a „spiritualităţii româneşti". Cu alte cuvinte, gândirea identitară a lui Noica I este fenomenologică, în vreme ce gândirea identitară a lui Noica II, pe urmele lui Vulcănescu, este hermeneutică. Noica I pune accentul pe descrierea fenomenologică a Unului multiplu al spiritului, în vreme ce Noica II face hermeneutica rostirii (filosofice) româneşti, adică interpretează ceea ce e *deja* interpretat ontologic de către limba română.

Dacă ne plasăm, în schimb, pe un punct de vedere exterior gândirii lui Noica (pe care, fireşte, ar trebui să-l precizăm mai înainte), atunci tensiunea dintre cele două tipuri de scrieri noiciene poate să însemne, în funcţie de poziţia observatorului, mai multe lucruri deodată.

Dacă, de pildă, evaluăm această tensiune între lucrările „universaliste" şi lucrările „idiomatice" ale lui Noica cu ochii naivi ai gândirii comune care se împiedică la tot pasul de propriile sale limite şi prejudecăţile dogmatice ale faptelor de la sine înţelese, atunci Noica nu trebuie luat în seamă pentru că, nu-i aşa, se contrazice sigur. Este absolut evident că de pe platforma unei atitudini naturale nu-i putem citi pe gânditorii dialetheişti care fac din încălcarea principiului noncontradicţiei axioma unei gândiri în mişcare, pe care o putem numi, generic, dialectică. În ordine metodologică, nu-l putem citi pe Noica aplicând naivitatea punctului de vedete natural de pe poziţia unui realism de tip aristotelician. Trebuie îndeplinită, cum arătam, precondiţia compatibilităţii metodologice.

Ei bine, plecând de la această observaţie, trebuie să admitem faptul că Noica este un filosof de construcţie, şi nu un comentator interesat de explicitări ale unei gândirii deja formulate. Gândirea sa este continuu într-o mişcare lăuntrică, iar clarificările terminologice

[260] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, în vol. *Devenirea întru fiinţă. Scrisori despre logica lui Hermes*. Studiu introductiv de Sorin Lavric, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 403.

care să asocieze semnificații cuvintelor înainte de le folosi sunt foarte rare. Prin urmare, semnificațiile terminologice sunt determinate de contextele de folosire a termenilor şi devin din ce în ce mai precise pe măsură ce se conturează mai bine un mesaj la nivelul întregului construcției conceptuale. Prin urmare, a încerca să-l înțelegem pe Noica plecând de la înțelesul cuvintelor luate separat, şi nu de la propoziții şi fraze, înseamnă a rata şansa înțelegerii şi interpretării. Drumul înțelegerii este de la mesajul întregului şi al *ordinii* interne a acestui mesaj către înțelesul cuvintelor, şi nu invers. Gândirea lui Noica poate fi înțeleasă, aşadar, dacă ne plasăm pe propria sa poziție metodologică şi refacem în mintea noastră drumul acestei gândiri. Elucidarea obiecțiilor formulate în legătură cu „idiomaticul”, de pe poziția lui Noica însuşi, trebuie să aibă în vedere, *permanent*, faptul că Noica *nu este un gânditor substanțialist, ci funcționalist*. Prin urmare, el nu caută să determine „esențele” care stau în spatele cuvintelor, pentru că ele nu există. „A exista” este o formă a lui „a şti”, şi, prin urmare, Noica lucrează cu fenomene şi trăiri de conştiință pe care le descrie. „A fi obiect” ține de o tematizare a conştiinței ce devine reflexivă şi metodică interogându-se asupra sensului pe care ea însăşi îl instituie. Noica operează, aşadar, cu fenomene în sens fenomenologic, şi nu cu obiecte în sens substanțialist (realist): „Fenomen este, prin urmare, ceea ce se arată, în măsura în care se arată. Asta înseamnă, în primă instanță, că fenomenul este prezent el însuşi ca atare: nu e reprezentat prin alt lucru, nu este vizat în mod indirect şi nu este reconstruit într-un fel. «A fi fenomen» este, aşadar, un mod de «a fi obiect», şi anume unul privilegiat. Prin urmare, acest cuvânt nu spune încă nimic despre conținutul reic al obiectului şi nu indică încă nici un domeniu obiectual anume. Cuvântul «fenomen» numeşte în mod privilegiat «a fi obiect».”[261]

În acest sens, bun comun în familia fenomenologilor, foloseşte şi Noica ideea de „fenomen”. Cum precizam, Noica mobilizează resursele de înțelegere ale conştiinței intenționale şi – fără să mărturisească explicit, dar faptul este pretutindeni prezent – ale intuiției categoriale, piesele de bază ale oricărei abordări fenomenologice, pentru a le pune la

---

[261] Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, Traducere de Christian Ferencz-Flatz, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, pp. 121–122.

lucru în propria sa filosofie a spiritului. În acest înțeles de „fenomen” trebuie să înțelegem „obiectele” pe care le desemnează *toate categoriile* (noțiunile prime, dialetheii) prinse de Noica în țesătura construcției sale filosofice. Vom înțelege acum că termenii dialetheiști „idiomatic” vs. „universal” vizează obiecte de conștiință, adică înțelesuri, şi nu realități reice, susceptibile de a fi detectate senzorio-perceptiv. „Idiomatic” şi „universal” sunt intuiții categoriale recognoscibile în propria noastră conștiință intențională atunci când reflectăm la multiplele straturi de înțelegere a modului de a fi om: individ, membru al unor totalități multiple în care el este înglobat ca ființă comunitară şi culturală, membru al umanității generice. Noica nu privilegiază nici una dintre aceste situații existențiale ale omului, dobândite prin poziția lui în cosmos, ci, dimpotrivă, încearcă să le îndreptățească pe toate. „Idiomatic” şi „universal” sunt *contraziceri în planul gândirii*, şi nu opoziții reice, „reale”, ce aparțin unei realități care ar exista dincolo de om şi de prezența conştiinței sale. În spatele termenilor „idiomatic” şi „universal” nu se află „ceva”, o esență care ar subzista în „lucruri” şi pe care Noica nu o surprinde corect prin actele gândirii sale, fiind îndreptățiți să-l criticăm. Pentru Noica, subliniem încă o dată, „a fi” e un mod al lui „a şti”. Acesta este înțelesul *filosofic* al cuplurilor dialetheiste cu care operează Noica. Faptul că aceste cupluri pot fi interpretate sociologic, antropologic, culturologic, ideologic etc. nu mai cade în sarcina filosofiei, cu toate că analiza reflexivă a tipului lor de interpretare este tot filosofică. Ca şi în cazul celorlalte cupluri categoriale, dialetheii „a fi românesc” („idiomatic”) şi „a fi universal” primesc acelaşi tratament filosofic de trecere a unuia în celălalt, de asimilare reciprocă şi de armonizare în cercul viu al conştiinței. Ei nu pot fi rupți de gândirea lui Noica şi tratați separat în alte contexte, pentru a-i reproşa apoi lui Noica că a fost inconsecvent cu sine. Mai degrabă o astfel de perspectivă interpretativă, scoaterea din context a gândirii lui Noica şi asezonarea ei cu practicile retorice ale minții, probează ea însăşi inconsecvență logică şi morală.

**

A doua observație pe care trebuie să o facem în legătură cu „scrierile identitare” („scrierile idiomatice”) se referă la *tipul* de

tematizare pe care-l propune Noica în aceste scrieri. Trebuie spus clar că în aceste scrieri, obiectul gândirii lui Noica, în ordine filosofică, este *intersubiectivitatea*, acordul între conştiinţe, care este, se ştie, problema tuturor problemelor filosofilor ce lucrează în cheie fenomenologică, acuzaţi continuu de solipsism. Cum s-a văzut, problema acordului între conştiinţe, stabilirea condiţiilor de posibilitate a producerii sensului (noului) şi cucerirea obiectivităţii sunt cei trei versanţi pe care vrea să-i cucerească filosofic, prin explicitare, Noica în tinereţea sa. Soluţia pe care o propune în problematica intersubiectivităţii, a cercetării condiţiilor de posibilitate a întâlnirii între ego-urile intenţionale care reconstruiesc în ele însele lumea, precum monadele lui Leibniz, plecând de la conceptul de „spiritualitate românească", un fel de analogon al conceptului de „acasă" al lui Heidegger, este prin potenţialul ei de creştere, incitantă şi astăzi. Un scurt ocol de context ar lămuri şi mai bine lucrurile.

Tematizarea intersubiectivităţii ca soluţie la solipsism este pusă, într-o formă dramatică, de părintele gândirii fenomenologice, de Husserl însuşi, în *Meditaţii carteziene*, mai exact în cea de-a cincea meditaţie, *Dezvăluirea sferei transcendentale de existenţă ca intersubiectivitate monadologică*: „Reducţia transcendentală mă leagă de fluxul trăirilor pure ale conştiinţei mele şi de unităţile constituite prin actualităţile şi potenţialităţile lor. Atunci pare de la sine înţeles faptul că astfel de unităţi sunt inseparabile de *ego*-ul meu şi că ele aparţin, prin urmare, înseşi fiinţei sale concrete. Cum se prezintă situaţia cu celelalte *ego*-uri care nu sunt totuşi nişte simple reprezentări, nişte simple obiecte reprezentate de mine, simple unităţi sintetice ale unui posibil proces de confirmare ce are loc în mine, ci sunt tocmai «ceilalţi»?... din punct de vedere fenomenologic, problema referitoare la posibilitatea adevăratei cunoaşteri transcendente, în primul rând referitoare la posibilitatea şi la felul în care pot ieşi din *ego*-ul meu absolut, pentru a ajunge la celelalte *ego*-uri care nu se află totuşi cu adevărat în interiorul meu în calitate de alte *ego*-uri… Trebuie să vedem în ce mod, prin intermediul căror intenţionalităţi, sinteze şi motivaţii, se formează în mine sensul „*celuilalt ego*" graţie experienţei alterităţii şi în ce mod se confirmă el ca existând şi fiind prezent el însuşi în persoană, în felul său. Aceste experienţe şi rezultatele lor sunt fapte transcendentale ale sferei mele fenomenologice. Cum aş

putea atunci să explicitez exhaustiv sensul existenței celorlalți altfel decât analizând aceste fapte?”[262]

Cum arătam în capitolele anterioare, Noica a cunoscut această lucrare pe care a și recenzat-o în 1933, în *Revista de filosofie*, prin scurte descrieri ale celor cinci meditații. Interesante sunt, în contextul de față, remarcile lui Noica în privința celei de-a cincea meditații: „… intersubiectivitatea merge mai departe, constituindu-se într-una transcendentală, în comuniunea intențională a faptelor… Așadar, nu poate fi vorba de solipsism, cu toate că tot ceea ce există pentru mine nu-și ia sensul existențial decât din mine.”[263]

Revenind, spre deosebire de Husserl, care caută un răspuns de principiu, apriori, privitor la condițiile de posibilitate a experienței alterității[264], Noica optează pentru o descriere a modului efectiv de realizare a intersubiectivității. Nu este în obiectivul nostru să facem o analiză comparată între Noica și Husserl, purtători a două moduri distincte de a practica filosofia în cheie fenomenologică. Semnalăm doar două deosebiri fundamentale. Prima este legată de scop. În vreme de Husserl este interesat în a întemeia filosofia în mod științific (o filosofie ca știință riguroasă, ca temei pentru toate științele), cu preocupări centrate dominant pe tematizarea filosofiei cunoașterii științifice, Noica este un metafizician, un ontolog interesat să reinstituie în contemporaneitate calea originară, grecească de a face filosofie, într-o lectură fenomenologică și într-un program pe care l-am numit, cu precizările de rigoare, neoclasic. A doua deosebire este legată de metodă. În vreme ce pentru Husserl problema metodei se identifică cu scopul inițial, reformarea filosofiei ca știință riguroasă

---

[262] Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie,* Traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțiu, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 123–125.

[263] A se vedea: Constantin Noica, *Méditations cartesiennes. Introduction à la phénoménologie*, în vol. cit., pp. 130–131.

[264] „O fenomenologie elaborată în mod riguros construiește, așadar, *a priori*, însă cu o necesitate și o generalitate esențială riguros intuitivă – formele lumilor imaginabile; ea le construiește în cadrul tuturor formelor de existență imaginabile în general și în cadrul sistemului articulațiilor sale. Aceasta are însă loc într-un mod originar, adică în corelație cu *a priori*-ul constitutiv, cu cel al operațiunilor intenționale care le construiește”; Edmund Husserl, *Meditații carteziene…*, ed. cit., p. 194.

este posibilă doar prin aplicarea metodei fenomenologice, la Noica metoda este dialetheistă (dialectică) în măsura în care este şi fenomenologică. Aşa se explică în parte de ce Noica nu a simțit nevoia să tematizeze, în principiu, problema intersubiectivității pentru a indica care-i sunt condițiile de posibilitate, ci a făcut filosofie postulând existența ei dintru început. „… există în noi ceva mai adânc decât noi înşine. Nu cine eşti interesează, ci care-ți este sinele. Căci sinele e mai vast decât tine… Întâi, sinele poate fi înțeles în *pasivitatea* eului, ca o conştiință mai adâncă a acestuia: ca familia lui spirituală, clasa, poporul, cultura, ceasul lui istoric. Este sinele ce stă sub semnul necesității şi care adesea nu ştie de *sine*. În al doilea rând, sinele poate ține de *alegerea* eului ca expresie activă a lui. Este ordinul în care te-ai încadrat, idealul tău, conştiința ta etică mai adâncă – libertatea ta. În al treilea rând, sinele poate fi expresia *lucidității* eului, şi atunci el ține de libertatea care şi-a aflat necesitatea… În toate aceste trei modalități, cum se iveşte în istoria omului, sinele ne însoțeşte dintru început, în măsura în care *omul este dintru început o ființă comunitară* (s. n.).”[265] Noica operează continuu în gândirea sa identitară din tinerețe cu aceste înțelesuri ale sinelui, chiar dacă abia la maturitate le adună într-un tot, pe măsură ce a simțit nevoia unor explicitări suplimentare rezultate din contactul intim cu graiul vechi românesc.

Prin urmare, intersubiectivitatea ține de condiția *ontologică* a ființei omeneşti, ca ființă vie. Ea este dată ca *temei* în ființa noastră identificată de Noica cu spiritul ca viață. Intesubiectivitatea este chiar condiția de posibilitate a existenței eului ca eu. Ea este prezumată ca prezentă în toate actele eului, fiind prealabilul din noi înşine către care mergem îndărăt pentru a o tematiza şi a o face „să fie” prin cunoaştere. Intersubiectivitatea, de reținut, *nu este* o substanță, „ceva” care subzistă, ci o posibilitate, este viitorul nostru deschis către *orice* fel de experiențe. Intersubiectivitatea este sinele nostru ca posibilitate, ceea ce face posibil eul ființei individuale într-o triplă ipostază, *pasivitate*, *alegere* şi *luciditate*, care, împreună cu eul astfel structurat, constituie comunitatea. Intersubiectivitatea este comunitatea, întregul

[265] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, în vol. *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, p. 13.

elementelor, iar ca întreg este ceva mai mult decât elementele. În ultimă instanță, intersubiectivitatea sau ceea ce e același lucru, comunitatea, este viață omenească care se „petrece" într-o lume omenească făurită de omul însuși. În această lume, nimic nu este predeterminat, pentru că ea există în măsura în care omul își păstrează condiția sa creatoare. Creația umană, sporul ontologic care nu a fost prevăzut în momentul creației divine, are punct de plecare și de sosire intersubiectivitatea (comunitatea).

În alți termeni, intersubiectivitatea este unitatea însăși din multiplul debordant al formelor de viață omenești. Totul se petrece, așadar, în interiorul intersubiectivității, al comunității noastre omenești, în formele noastre de viață date ca prealabil într-un ego individual. Noi suntem în interiorul vieții, iar aceasta ne conduce într-o direcție pe care o aflăm în noi înșine prin producere de sens. Aflăm de noi înșine, de comunitatea noastră de oameni, ca formă de viață, doar atât cât sens putem pune noi în noi înșine. Iată cum conștiința individuală a eului este dată împreună cu alteritatea sa cu tot. Eu sunt eu numai în măsura în care, din mine însumi, țâșnește ca sens alteritatea. Experiența fenomenologică este posibilă, iar monadele au ferestre. Întreaga lume interioară și exterioară mie se află în propria mea interioritate și așteaptă să fie descrisă prin creația mea, prin capacitatea mea de a produce sens. Intersubiectivitatea este viața care lucrează în noi într-o formă pe care trebuie s-o numim comunitate sau ceea ce este același lucru, dar numit diferit, umanitate. Comunitatea, umanitatea, intersubiectivitatea sunt nume ale universalului din om, universal adăpostit în fiecare individ uman, chiar dacă cei mai mulți dintre noi nu știu acest lucru. Cu fiecare individ, universalul își face încercarea. Prin urmare, „disputa" dintre „localiști" și „universaliști" are loc pe terenul atitudinii naturale naive care pleacă de la premisa că universalul este „ceva", o substanță misterioasă pe care încă n-o putem preciza, ori că este dimensiunea „internațională" a unui element național văzut și el ca „ceva", ca substanță.

Dacă la nivel ontologic intersubiectivitatea este numele vieții spiritului, viața specifică omului, condiția de posibilitate a tuturor faptelor omului, la nivel epistemologic, deci la nivelul faptelor de conștiință producătoare de sens, intersubiectivitatea (comunitatea) *preîncarcă cu înțeles* toate lucrurile înainte de a face ceva cu ele;

această preîncărcare este trăită în conştiinţa noastră ca „eu individual" dotat cu conştiinţă de sine, punct de plecare şi de sosire a tot felul de experimentări ale lumii. Preîncărcarea înseamnă că eu-ul se află în lumea lui omenească dată ca posibilitate de explorare şi experimentare internă şi externă cu datele lui de fundal cu tot. Cunoaşterea este, astfel, posibilă pentru că ea se mişcă în perimetrul cercului desenat de comunitate. Dar de aici nu trebuie să deducem că omul are o deţinere prealabilă a adevărului pe care-l descoperă în sine, ori că închiderea cercului este o revenire a „aceluiaşi-ului" nietzschean. Noica, după cum ştim, respinge ipoteza cunoaşterii bazată pe descoperirea a „ceva" ce este dat, şi nu produs de conştiinţa însăşi. Omul ca fiinţă creatoare produce în mod *actual* sens, pentru că în mod *potenţial* poate să-l producă. Această posibilitate dată ca intersubiectivitate (comunitate) constituie un fel de „cadre ontologice" în *interiorul* cărora se produce sensul cu aceste cadre cu tot.

Viziunea filosofică a lui Noica este, cum am mai precizat, funcţionalistă, şi nu substanţialistă. Pentru Noica, realitatea ontologică supremă este individul viu, posesorul unei conştiinţe ce funcţionează producând continuu noi sensuri ale lumii ce nu au fost prevăzute în schema iniţială a creaţiei divine. Aşa se explică de ce pentru Noica raportarea la sine este cea mai importantă relaţie de cunoaştere, pentru că actualizează şi experimentează în propria conştiinţă individuală posibilităţile de a fi ale unei lumi care este mai mult decât viaţa însăşi: este *lumea vieţii spiritului*, ca lume de sensuri, dată ca posibilitate în conştiinţa fiecărui individ. „Lumea vieţii spiritului", numele intersubiectivităţii în ordine epistemologică, *nu* este o prelungire a vieţii înseşi. Noica *nu* este un vitalist care gândeşte naiv, generalizând datele gândirii comune: conştiinţa este forma supremă în care se realizează viaţa şi, prin urmare, cercetarea ar trebui să găsească elementul ei de specificitate în genul „viaţă". Lumea vieţii spiritului este mai mult decât viaţa însăşi, este ceea ce nu a fost prevăzut în creaţie: posibilitatea însăşi. Viaţa spiritului şi lumea de sensuri este ceva supraadăugat vieţii, uneori chiar împotriva vieţii în sens biologic. Din această perspectivă, în mod paradoxal pentru aşteptările noastre, Noica nu numai că nu „fetişizează" viaţa, ci o concepte ca pe un… auxiliar: „Dar viaţa însăşi este un auxiliar. Iar omul contemporan tinde să dea rang de absolut vieţii. Medicina ar fi gata… dacă i-ar sta în

puteri, să dea tuturor atributul unei vieți mult prelungite, dacă nu chiar al celei veşnice… spiritualiceşte, o asemenea aspirație e mai mult decât nelegitimă; e vrednică de osândit… Viața este şi ea un mijloc, moment auxiliar. În clipa în care faptul ei este absolutizat, în clipa în care viața devine totul, ea sărăceşte, până la desființare spirituală, subiectul trupesc şi moral pe care-l veşniceşte."[266]

Fără să tematizăm pe larg cărei familii de fenomenologi îi aparține Noica, înclinăm să-l vedem mai aproape de Max Scheler decât de Husserl, cel puțin în măsura în care intersubiectivitatea este o consecință epistemologică a condiției ontologice a omului, „locuitor" al unei lumi pe care el singur o produce: lumea vieții spiritului (lumea spiritului ca viață). Spiritul cuprinde în sine însuşi, integral, *toate facultățile*, intuiția, intelectul, rațiunea, imaginația etc., fiind mai mult decât unitatea lor. El este „viața" acestora, mişcarea şi trecerea reciprocă a unora în celelalte, este Unul devenirii lor ca o permanentă deschidere către lumea sinelui său. În fapt, cei doi filosofi se întâlnesc, simplu spus, în ideea că spiritul are o existență fenomenală şi deschidere către lume: „Eu afirm că esența omului şi ceea ce numim *poziția* lui specială stă cu mult deasupra a ceea ce, de obicei, se consideră drept inteligență şi capacitate de alegere… Ceea ce face din om un adevărat om nu este o nouă treaptă a vieții… *ci un principiu opus, în general oricărei vieți, inclusiv vieții omeneşti*: un fapt de esență cu adevărat nou... Şi grecii au vorbit de un asemenea principiu şi l-au numit «rațiune»… noi vrem să folosim, mai degrabă, un cuvânt mai cuprinzător… – care pe lângă *gândirea rațională* mai cuprinde şi o formă determinată de intuiție: cea a fenomenelor originare sau a conținuturilor de esență, în continuare o clasă determinată a *actelor volitive şi emoționale* ca binele, iubirea, regretul onoarea… – *cuvântul spirit* (s.n.). Acel centru acțional, însă, în care apare spiritul în interiorul sferei de existență finite, noi îl numim «persoană»; în opoziție radicală cu acele centre funcționale de viață care, cercetate

[266] Constantin Noica, *Intelligentia quae non intelligit sau moartea spirituală a timpului nostru prin primatul auxiliarului*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, ed. cit., p. 247.

din interior, le numim tot centre «sufleteşti».”[267] Fireşte că deosebirile dintre cei doi filosofi sunt cu mult mai pregnante decât asemănările. Teocentrismul şi personalismul lui Max Scheler nu poate fi armonizat cu supoziţiile laice ale gândirii lui Noica, pentru care fenomenele şi comportamentele religioase ale oamenilor sunt tematizate la nivelul înţelegerii cultural-filosofice.

***

În sfârşit, a treia observaţie în legătură cu „scrierile identitare” („scrierile idiomatice”) se referă la faptul că analiza noastră se va opri, în mod deliberat, *doar* la gândirea identitară din tinereţea lui Noica, asumându-ne riscul unei perspective interpretative parţiale, dintr-o serie de motive deja arătate, şi pe care le vom mai preciza pe măsură ce înaintează prezenta exegeză. Vom face doar câteva trimiteri către lucrările (identitare) de maturitate ale lui Noica, doar în măsura în care ele luminează mai bine conţinutul scrierilor din tinereţe. Ne rezumăm doar la analiza gândirii identitare noiciene prezentă în scrierile timpurii, întrucât ea se află într-un raport de scizură cu gândirea identitară de maturitate. Cum arătam, aceste scrieri sunt fundate pe principii diferite de construcţie, punând în acţiune metode diferite de analiză. În gândirea identitară timpurie, împlinită în *Pagini despre sufletul românesc*, Noica mobilizează, în principal, datele metodei fenomenologice în descrierea „spiritualităţii româneşti”, într-o abordare ontologică a culturii româneşti, în vreme ce la maturitate, prin ciclul „rostirii”, Noica mobilizează datele metodei hermeneutice, pe care le aplică cuvintelor ontologice ale limbii româneşti, cercetându-le în putinţa lor de a semnifica filosofic lumea prin comparaţie cu jargonul filosofic universitar de import occidental.

---

[267] Max Scheler, *Poziţia omului în cosmos*, Traducerea Vasile Muscă, Postfaţă de Alexandru Boboc, *Max Scheler în gândirea contemporană*, Piteşti, Editura Paralela 45, 2003, pp. 39–40. Un comentariu al acestei lucrări, prin raportare la întreaga sa operă, poate fi citit în Claudiu Baciu, *Conceptul de funcţionalizare la Max Scheller şi Heinrich Rombach*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, în mod special cap. V, *Funcţionalizarea spiritului de la antropologie la metafizică*, pp. 186–216. Interesantă este şi încercarea de profil filosofic a lui Mircea Vulcănescu, în Mircea Vulcănescu, *Max Scheler (1874–1928)*, în *Opere* I, ed. cit., pp. 230–253.

O cercetare a gândirii identitare a lui Noica în integralitatea ei trebuie să fie *obligatoriu comparativă*, prin faptul că Noica, la maturitate, continuă, în bună măsură, programul „metafizicii româneşti" pe care Mircea Vulcănescu l-a expus în lucrările: *Omul românesc, Dimensiunea românească a existenţei* şi *Existenţa concretă în metafizica românească*. În acest context comparativ, conceptele centrale ale gândirii lui Vulcănescu, „ispita", „insul", „firea", „fiinţa fiinţei", „firea fiinţei", „rostul şi soarta" „dimensiuni ale existenţei" etc. şi, fireşte, modul în care acestea se conexează într-o viziune personală asupra lumii româneşti ar trebui comparate cu conceptele centrale ale gândiri identitare din cele două perioade de creaţie ale lui Noica, „spiritualitatea românească" şi „rostirea românească", inclusiv cu ceea ce Alexandru Surdu – unul dintre puţinii filosofi care s-au încumetat la o astfel de dublă lectură Vulcănescu–Noica – numeşte „sistemul rostirii *filosofice* româneşti": „Primul moment al sistemului îl constituie «clasicul» în sine, atât de cunoscut în limbile tradiţional filosofice… căruia Noica îi găseşte o pereche corespunzătoare de termeni româneşti, «sinele» şi «sinea», care nuanţează aspecte obiective şi subiective ale necondiţionatului, excluzându-se şi completându-se reciproc. Urmează «ciclul fiinţei», în cadrul căreia «rostirea», «întru» şi «firea» presupun nuanţări subtile ale raportului dialectic dintre «a fi» şi «a exista», nuanţări care presupun interiorizare şi, în acelaşi timp, raportare la altceva, statornicie, perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, «al devenirii». Ciclul acesteia începe cu «petrecerea» şi, trecând prin «vremuire» şi «infinire», ca ilustraţii ale devenirii în timp şi spaţiu, săvârşeşte cu «troienirea», cu excesul falimentar al devenirii nestăvilite care necesită «rânduiala». Aceasta începe cu ctitoriile prefixului «în», care scoate fiinţa din talazurile devenirii dezlănţuite, «înfiinţând-o», esenţializând-o, găsindu-i astfel «temeiul», «cumpătul». Există între aceste patru momente ale sistemului o surprinzătoare coerenţă, ceva care le reuneşte, le adună şi le orânduieşte aproape deductiv. Aceasta este în fond «rostirea filosofică românească» – rostirea propriilor sale momente, sistemul acestei rostiri." [268]

[268] Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea românească*, Braşov, Editura Kron-Art, 2009, p. 86.

Putem vorbi şi la Vulcănescu de un sistem al rostirii (filosofice) româneşti? În ce sens duce mai departe Noica gândul lui Vulcănescu, cel al analizelor hermeneutice ale limbajului (filosofic) românesc şi în ce măsură abandonează analiza fenomenologică a „spiritualităţii româneşti”? Ce a luat Noica de la Vulcănescu şi de ce *gen* sunt contribuţiile proprii? Sunt contribuţii legate de metodă? Păstrează Noica nucleul de gândire identitar al lui Vulcănescu şi-l lărgeşte păstrându-i specificitatea? La nivel de conţinut, ce înţelesuri adaugă Noica la cuvintele filosofice pe care Vulcănescu le supune unui tratament hermeneutic? În alţi termeni, pentru a-l parafraza chiar pe Vulcănescu: ce dobândă a adăugat Noica împrumutului pe care i l-a dat Vulcănescu? Au folosit ambii aceleaşi surse de gândire? Cum se armonizează ambele construcţii identitare cu alte încercări de analiză înrudite, cum ar fi de pildă cele ale lui Nicolae Iorga, Ovidiu Papadima, Dumitru Cristian Amzăr[269], Ernest Bernea… etc.? Iată doar câteva dintre întrebările la care trebuie să răspundă în viitor exegeza noiciană şi istoricul filosofiei româneşti. Prin urmare, a face o evaluare filosofică într-o dublă lectură Noica–Vulcănescu implică o cercetare separată şi direcţionată de alte ţinte decât prezenta lucrare.

Revenind, la cea de-a treia observaţie în legătură cu „scrierile identitare” („scrierile idiomatice”) şi problematica relaţie dintre cele două momente în creaţia lui Noica, interpretul operei lui Noica remarcă cu uşurinţă că în ciuda dominanţei categoriei „rostirii” asupra „spiritualităţii” şi a metodei hermeneutice faţă de descrierea fenomenologică, gândirea dialetheistă rămâne ceva constant. Noica din perioada maturităţii sale este un Noica împlinit pe linie dialetheistă. Problematica metafizică a Unului multiplu al spiritului nu este abandonată; ea se retrage în profunzimile gândirii noiciene, fiind înscrisă în chiar datele ei de fundal. Lucrarea *Şase maladii ale spiritului contemporan*, de pildă, este o lucrare în întregime dialetheistă, iar capitolul de sfârşit al acestei cărţi de maturitate, „Cumpătul vremii şi spiritul românesc”, poate fi văzut ca un

[269] A se vedea: Dumitru Cristian Amzăr, *Răduiala, legea lăsată lumii de către Dumnezeu*, Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Dinu D. Amzăr, Bucureşti, Editura România Press, 2006.

subcapitol la lucrarea de tinereţe *Pagini despre sufletul românesc*, în cuprinsul căreia Noica dezbate problema „maladiilor”[270].

Cu referinţă acum la „scrierile identitare”, fără îndoială că după criteriul principiului de construcţie şi al metodei de gândire, putem vorbi despre un Noica I şi un Noica II, dar unificaţi în acelaşi orizont al gândirii dialetheiste. Această ordine subiacentă a gândirii, dialetheismul, irumpe chiar în ultima lucrare scrisă şi încheiată de Constantin Noica, o culegere de eseuri ce tematizează unitatea şi diversitatea culturii europene, pe care le publicase într-o serie de reviste culturale cu puţin înainte de a trece la cele veşnice. Gândirea filosofică a lui Noica se închidea ea însăşi în cerc, pentru că „fratele risipitor” s-a întors acasă la prima sa carte, *Mathesis sau bucuriile simple*. Opera lui Noica se încheie, aşadar, cu problematica Unu multiplu al spiritului pe care o deschisese, ne aducem aminte, cu o năucitoare serie de întrebări în *Mathesis*... Încă o dată se vede că gândirea sa este într-o mişcare de autoîmbogăţire continuă de înţelesuri, a devenirii întru fiinţa lui Noica, gânditorul care a păstrat continuu ceea ce a depăşit în drumul către sine însuşi. Din acest punct de vedere, Noica face parte din rândul celor puţini pentru care autoreferenţialitatea gândirii capătă valenţe de model. Modelul devenirii întru fiinţă se aplică şi sieşi. Va fi răspuns Noica la toate întrebările puse iniţial în timpul scurs între *Mathesis*... şi *Modelul cultural european*? Cu siguranţă că în viitor cercetătorul filosofiei româneşti va răspunde şi la această întrebare.

****

Vom înţelege acum mai bine *structura formală* a gândirii identitare de tinereţe, felul în care Noica a propus o interpretare ontologică a culturii româneşti plecând de la descrierea propriei conştiinţe de sine româneşti, a Unului multiplului al spiritului în configuraţie românească (a „spiritualităţii româneşti”), parcurgând de această dată, în ordine temporală, drumul invers, de la „sfârşit” către „început”, adică plecând de la ultima sa lucrare, *Modelul cultural*

[270] A se vedea: Constantin Noica, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, *Cumpătul vremii şi spiritul românesc*, pp. 156–174.

european. Riguros vorbind, „sfârşit" şi „început" au cu totul alt sens în filosofia lui Noica, pentru că mişcarea gândului lui este în cerc şi, prin consecință, şi al exegetului gândirii sale trebuie să fie astfel. Pe scurt, *Modelul cultural european* ne ilustrează forța explicativă a dualității metafizice Unu multiplu al spiritului, care permite o abordare ontologică a *tuturor* registrelor realității, fireşte, şi a faptelor cultural-valorice ce pot fi gândire, în acelaşi timp, în unitatea şi diversitatea lor, în universalitatea şi specificitatea lor, în ființa şi devenirea lor.

Cultura română, ca ansamblu de valori, poate primi astfel o întemeiere ontologică prin raportarea la sine însăşi cu scopul de a-şi determina Unul multiplul ei ca „spiritualitate românească", dacă este înțeleasă în relația: model–schemă–structură–valoare, *pilonii formali* ai gândirii dialetheiste vii aplicabile culturii, văzută ca fenomen de creație încorporată în valori sintetice.

În primul rând, „axioma" care imprimă o anumită structură formală pe care o putem extrage din gândire „românească" vie a lui Noica este identitatea de înțeles între conştiința de sine românească şi conştiința de sine europeană.

Cultura europeană, prin conştiința sa istorică, ca o cultură deschisă către toate culturile ştiute, este pentru Noica numele conştiinței de sine a oricărei culturi de lume: „Europa… nu reprezintă o cultură între altele… ea a educat şi educă în continuare tot globul, după cum tot ea a descoperit restul lumii, iar nu restul lumii pe ea. Mai mult încă: nu numai civilizația, cu chiar cultura ei educă *dinăuntru* alte lumi şi rase, potrivindu-li-se într-astfel de parcă valorile, ştiințele, metodele europene ar fi fost descoperite de ele."[271] Cultura europeană a educat *dinăuntru* şi cultura română. Ea este prezentă în conştiința oricărui om educat din România pentru că învățământul, ca toate celelalte structuri societale, *forme*, în expresia lui Maiorescu, sunt europene. Fiind „purtătoare de cuvânt" pentru toate celelalte culturi, ea, cultura europeană, vorbeşte şi în numele culturii române. Este „vocea" culturii române din conştiința de sine a oricărui român educat.

Prin urmare, conştiința de sine românească este deopotrivă europeană şi românească, iar elementele dinăuntrul acestui cerc se află

[271] Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, cap. *Ce poate însemna o cultură*, pp. 30–31.

într-o continuă relație tensională specifică dualității identitate–alteritate. Cercul hermeneutic – înțelegerea culturii române are ca date inițiale, de pornire, cultura europeană, în vreme ce cultura europeană însăşi reprezintă conştiința de sine a culturii româneşti –, odată deschis în propriile lui orizonturi, va permite ca termenii dualității identitate–alteritate să-şi schimbe poziția, să treacă unul în altul, astfel ca, în „final", să se poată asimila şi completa reciproc.

Ce anume face ca Europa şi cultura europeană să fie modelul culturii în genere, „*cultura deplină*" în expresia lui Noica, în vreme ce toate celelalte culturi – numite de Noica „*configurații culturale*", sunt „*parohiale*" (este tot expresia lui Noica)? De ce modul de existență al culturii europene, în fond o cultură locală ca oricare alta şi cu o tradiție mai „recentă" decât vechile culturi, indiană şi chineză, trebuie identificat cu modelul culturii în genere, în vreme ce toate celelalte culturi sunt doar „abateri" de la model? De ce cultura europeană este Unul culturilor, arătându-le celorlalte culturi „parțialitatea" lor, în vreme ce ea însăşi şi-a dobândit această poziție de centralitate împrumutând de la celelalte culturi? La aceste întrebări, cât şi la altele ce se pot ivi din identificarea culturii europene cu Unul multiplicității culturilor, Noica răspunde într-un mod care satisface şi cele mai exigente minți. Nu vom insista asupra elaborărilor teoretice şi nici asupra distincțiilor pe care le face Noica, prezentând în detaliu lucrarea[272].

Reținem doar, pentru contextul interpretativ al acestei lucrări, următoarele idei ale lui Noica, ce justifică asimilarea culturii europene cu Unul culturilor prin descrierea stării de fapt a ei: a) cultura europeană este ecumenică – ea cultivă omul deplin, iar modul său de a exista este deschis chiar şi spațiului extraterestru; b) cultura europeană vrea să înțeleagă iraționalul în mod rațional, „misterul ei e de a nu

[272] A se vedea: Ioan N. Roşca, *Modelul cultural european în concepția lui Constantin Noica*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, ed. cit., pp. 28–42, studiu aproape monografic al lucrării despre care vorbim, interesat în a sublinia cheia fenomenologică de interpretare pe care o propune Noica culturii europene. A se vedea, totodată, Georgeta Marghescu, *Constantin Noica şi modelul culturii europene*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, ed. cit., pp. 89–101, un articol comparativ ce raportează ideile lui Noica din *Modelul cultural european* cu alte încercări de înțelegere a poziției Europei în lumea culturii contemporane.

avea mister… cultura europeană nu reclamă inițiere: rațiunea ei filosofică, metodele ei științifice în frunte cu matematicile, valorile ei morale şi politice (demnitate umană, libertate, ideal de echitate) stau la îndemâna oricui" ; c) raportarea la natură prin transfigurarea şi stăpânirea ei tehnologică şi depăşirea actelor de venerare magică şi religioasă ale celorlalte culturi; d) cultura europeană este o structură istorică deschisă, ce valorizează timpul prin creație: „Toate acestea sunt cu putință prin modul de existență al modelului european, o existență în neodihna *creativității*. De ce e creatoare cultura europeană? Tocmai pentru că nu e inițiatică. Ea e transmisă permanent altora şi însuşită de ei. Trebuie deci să creeze noul permanent, spre a fi. E felul ei de *a fi*. Nimic nu pune capăt şi țintă spiritului creator… O cultură este autentică în clipa în care trezeşte în ea izvoarele neîncetatei reînnoiri. Ce este mai viu nu se află atunci în îndărătul ei, ci înaintea ei… Actul de cultură, cu luciditatea şi interogativitatea pe care le aduce, este prospectiv."[273] În rezumat, cultura europeană este Unul culturilor, pentru că numele ei este al creativității umane, modul de a fi al omului însuşi ca ființă ce trăieşte în timp. Ea îngăduie proiecția continuă a omului în viitor.

Această stare de fapt a culturii europene trebuie instituită într-o stare de drept care să justifice de ce cultura europeană a devenit „un cifru" valabil pentru înțelegerea culturilor „incomplete". Cu alte cuvinte, în ce constau justificările de drept ale instituirii culturii europene într-un model de analiză pentru alte culturi? În primul rând, faptul că modelul ei de a fi conştiința de sine a altor culturi îşi supraviețuieşte sieşi. Apoi, răspunzând simplificat, întrucât modelul, „ca sistem de studiere indirectă a altui sistem mai complex, inaccesibil direct… care aduce o simplificare… în esențial"[274], nu apare decât în cultura europeană (ca model-prototip la Platon şi model-idee de lucru în ştiința europeană) şi se aplică cu succes sieşi în procesele de autoînțelegere.

Această metodă de înțelegere ontologică a culturilor lumii prin raportarea lor la un „standard", la un „canon" instituit de cultura europeană însăşi, pe care îl putem numi „metoda modelării", implică şi alte două operații de esențializare (operaționalizare) prin

[273] Constantin Noica, *Modelul cultural european*, ed. cit. p. 33.
[274] Ibidem, p. 39.

simplificarea „modelului” într-o „schemă”, a acesteia din urmă într-o „structură” (generativă), iar a structurii în valoare autonomă (văzută ca structură în act).

Tabloul schematic al culturilor pe care-l prezintă Noica în această ultimă lucrare ne este cunoscut pentru că el reproduce, în datele lui esențiale, în privința raporturilor logic posibile, articolul *Unu şi Multiplu* din 1943, pe care l-am prezentat (se vede că nu întâmplător!) în extensie. De această dată însă, cele cinci raporturi logice posibile sunt interpretate „material”, diferit față de articolul amintit, întrucât universul de discurs este cel al culturilor, şi nu al cunoaşterii: „Ni se pare că *raportul dintre Unu şi Multiplu* (sub ultimul trebuie să se înțeleagă atât diversitatea calitativă, cât şi pluralitatea cantitativă). El nu înseamnă acelaşi lucru cu unificarea unui divers, care făcea problema cunoaşterii. Ar putea fi dimpotrivă, în cazul culturilor diversificarea Unului (s.n.).”[275]

Interpretarea lui Noica este laborioasă întrucât, în funcție de accentul pus pe un raport sau pe altul dintre cele cinci posibile, propune o tipologie a culturilor lumii care ilustrează *formal*, indiferent de timp şi de loc, primele patru raporturi logice: culturi de tip totemic, culturi de tip monoteist, culturi de tip panteist etc. Culturii europene îi revine, cum este de aşteptat, „… *Unu multiplu*, pur şi simplu. Pe acesta îl vom atribui culturii europene, şi el reprezintă, cu structura pe care o aduce, precum şi cu modelul ce se constituie şi se afirmă în istorie, raportul care a făcut cu putință miracolul european. Excepția devine acum regula. De rândul acesta, nici Unul nu primează, nici multiplul, ci Unu este de la început multiplu, *distribuindu-se fără să se împartă… în cultura europeană Unu dă unități, de fiecare dată autonome ca monadele. Cultura europeană va fi acest ansamblu de unități, ce se diversifică, la rândul lor, întocmai Unului prim … filosofia…, vie şi neparalizată de absolut, concepe din plin distribuirea absolutului unic în unități şi a ființei în deveniri* (s.n.)”[276].

Trecerea Unului în ansamblu de unități *similare lui* coincide cu generarea de structuri, pe care le-am putea numi – urmând teoria modelării în gramaticile generative, preocupate să înțeleagă misterul

---

[275] *Ibidem*, p. 44.
[276] *Ibidem*, p. 51.

competenței lingvistice printr-o abordare combinatorie și transformațională a relațiilor formale dintre cuvinte – „structuri generative" vii, apte să producă din datele inițiale, prin combinări și recombinări permanente, „ceva" nou petrecut în *interiorul* unității, ce survine în chiar procesele transformaționale: „Ce s-a întâmplat, odată cu apariția culturii europene? Schema a trecut în structură, respectiv în structuri… Schemele sunt… *inerte* și rămân așa… Structurile însă sunt active și devin adevărate *forme structurante*..."[277]

Prin urmare, la nivelul justificărilor „de drept", cultura europeană se află ontologic în poziția „modelului", întrucât ea este „... un *alt* fel de Unu, generativ, decât cele dominante până la ea, un anume Unu care se distribuie întru sine, așa cum avea să se distribuie mai departe în unități capabile ele însele să se diversifice pe modelul Unului inițial. Unul multiplu dă, prin natura sa, unități multiple"[278].

Cultura europeană este nu doar diferită pentru că posedă un *alt* fel de Unu, ci pentru că *Unul ei este generativ*, expansionist într-un sens universalist. Unitatea culturii europene nu este *doar* unificatoare, în sensul în care multiplicitatea ei, diversul, multiplul, este adunat în Unul ei. Ea nu este doar un *tip comun* de unitate, în ordine metodologică, o abstracțiune și o formă de reducționism, adică de unificare a unei diversități. Cultura europeană, mai mult decât atât, este o *unitate sintetică*, adică o unitate care se diversifică și se multiplică, o unitate care este *în expansiune*. Unitatea sintetică europeană este generativă, produce unități multiple *de același fel*, și localismul ei este identic cu universalismul ei. Pentru a da un plus de intuitivitate unității sintetice, specifice Unului culturii europene, Noica folosește exemple din științele actuale, inclusiv actuala ipoteză cosmogonică „pornind de la unitatea complexă a concentrării originare de materie, prin explozie (big-bang) și expansiune, a dat cosmosul".[279] Unitatea sintetică, Unul culturii europene, este generativă și produce fără ostoire expansiune: „valori în expansiune, categorii de gândire în expansiune, ca și o istorie în expansiune, în fond toate

[277] *Ibidem*, p. 52.
[278] *Ibidem*, p. 53.
[279] *Ibidem*, p. 56.

limitații care nu limitează…[280]”, ceea ce face ca prototipul culturii depline să fie cultura europeană.

De ce numai cultura europeană a devenit o „structură generativă” care naşte alte structuri similare ei prin proceduri de „clonare” – pentru a utiliza metafora cea mai răspândită astăzi în lumea experimentelor genetice –, iar celelalte culturi au rămas închise în „Unul” lor? Pentru faptul că structura aceasta generativă a „Unului diferit întru sine”, cum zicea Heraclit citat de Noica, este *totdeauna în act*, în sistemele autonome de valori pe care le-a produs cultura europeană. Nu trebuie nici o clipă să pierdem din vedere faptul că Noica vorbeşte continuu despre Unu multiplu ca spirit şi despre modul în care acesta „se arată” în cultura deplină – modelul după care judecăm culturile parohiale – prin ceea ce nu este el. În cultura europeană, Unul „se arată” ca valoare autonomă ce asemenea lui, Unului, se distribuie fără să se împartă, unificând-i şi înglobându-i pe oameni. Prin urmare, structura generativă în act, adică valoarea ce ridică „bunul”, obiectul unei dorințe, la nivelul spiritului, explică şi mai bine de ce neodihna şi expansiunea este legea sub care stă cultura europeană: „Valoarea îşi păstrează ființa şi unitatea, în propria ei distribuire… Când trece deci în «structură», schema Unului multiplu, devenită unități multiple ce se diversifică şi distribuie păstrându-se, îşi găseşte în valoare o perfectă ilustrare. Dacă valoarea nu exprimă unica modalitate a Unului multiplu, rămâne adevărat că *pentru cultură*, înțeleasă ca sistem de valori, acestea din urmă sunt cele care dau măsura şi organizarea în model a schemei pe care o punea în joc, trecând-o în unități sintetice, cultura europeană.”[281]

Cultura europeană este o cultură deplină chiar prin faptul „naşterii” ei: „… cultura europeană se naşte printr-o categorică *ruptură*: față de natură în primul rând, față de rațiunea obişnuit cunoscătoare, în al doilea rând, şi în ultimul rând față de antichitate.”[282]

În vreme ce toate celelalte culturi se nasc, într-un fel sau altul, într-o prelungire a naturii, cultura europeană, odată cu conciliul de la

[280] *Ibidem*.
[281] *Ibidem*, p. 61.
[282] *Ibidem*, p. 64.

Niceea din 325 – când s-a stabilit dogma trinității a Unului multiplu, Dumnezeu este ființă în trei persoane, stabilindu-se că Fiul e de aceeași ființă cu Tatăl, că este născut, și nu făcut, și s-a întrupat ca om pentru salvarea păcatelor omenirii etc. –, s-a născut printr-o afirmare a spiritului opusă naturii, care este „căzută" în timp, născându-se astfel *legea spiritului* ce pune în ordine întreaga lume devenită, în multiplicitatea manifestărilor ei, simple cazuri particulare ale legii (spiritului). Supremația spiritualului trinitar încifrat în taina creației, a vieții și morții, a învierii și dăinuirii după moarte devine pentru lumea europeană un adevăr de dincolo de om. Dogmele exprimate în paradoxuri logice „au impus drept adevăr *contradicția vie*, tensiunea aceea spirituală care, desacralizată până la urmă, avea să facă posibilă și să dea sens culturii noastre… care este una a *întrupării legii în caz*: ca atare cu manifestările ce decurg din întrupare, ea proclamă peste tot ceva întreit... Trei *sunt* efectiv una. În termeni filosofici, ființa *este* și ea trinitară, neînsemnând numai *legea,* nici realitatea *individuală* numai, ci laolaltă legea, realitatea individuală și determinațiile sau procesele lor"[283].

Față de rațiunea obișnuită, cea care armonizează diversul într-o unitate, „unitatea de sinteză", rațiunea europeană este sintetică, adică „… unitatea care își dă ea un divers… ce intră în expansiune…" Așa se explică de ce doar în cultura europeană a apărut știința, pentru că întruparea legii în caz este totdeauna bine determinată.[284]

Logica internă a ultimei lucrări noiciene, *Modelul cultural european*, se îndreaptă către justificarea unui nou mod de a practica morfologia culturii, teorie atât de influentă și astăzi nu doar în filosofia culturii, plecând de la reciprocitatea raporturilor dintre universal și particular, respectiv de la o altă înțelegere a timpului: „Față de teza relativistă a filosofiei culturii ce pretinde că fiecare cultură își are simbolul ei spațial, ideea ei originară și morfologia ei, cutezăm a spune că morfologia este *una* pentru toate culturile: e morfologia ipostazelor spiritului, al căror modest efort îl reprezintă morfologia gramaticală."[285] Această încercare de reîntemeiere a morfologiei culturii prin plasarea timpului în prim-plan, și nu a

[283] *Ibidem*, p. 71.
[284] *Ibidem*.
[285] *Ibidem*, p. 174.

spațiului, aşa cum procedau clasicii teoriei, justifică şi mai bine de ce cultura europeană este cultura deplină la care Noica raportează culturile parohiale ca la modelul lor.

Cultura europeană este *kairotică*, adică iese din uniformitatea timpului naturii pentru a „produce" un *alt* timp: timpul „accelerat", timpul culturii, un timp în care omul face din viitorul lui principala resursă de a trăi în prezent. Omul european este, astfel, un *alt* om decât omul culturilor parohiale pentru că el îşi dă timpul vieții sale, şi-l creează şi se schimbă pe sine prin acest act de intervenție în timp: „Omul european este, atunci, cronofag: el devorează timpul, în loc să se lase devorat de el. A şti să pui în capsule, să încapsulezi timpul, se dovedeşte a fi principala sa virtute."[286]

Considerațiile lui Noica privind reîntemeierea abordărilor morfologice din filosofia culturii depăşesc abordarea Unului multiplu al spiritului din tinerețea sa. Avem de-a face cu un *alt* Noica, un filosof împlinit în propria sa gândire după marile experimente constructive din anii maturității depline. Exegeza viitoare va trebui să cerceteze unde se opreşte gândirea de tinerețe, de unde începe gândirea de maturitate şi care sunt punctele lor de contact şi de interferență în gândirea vie a lui Noica.

Model–schemă–structură–valoare (structură generativă, act de creație a diversului unificat), *pilonii formali* ai gândirii dialetheiste vii, aplicabilă culturii văzute ca fenomen de creație încorporată în valori, sunt, cum spuneam, datele abordării ontologice a culturii din perioada de tinerețe a lui Noica. Toate analizele pe care le întreprinde Noica asupra „materialului românesc" de cultură au loc din poziția „observatorului" european care operează cu acest instrument de analiză.[287]

---

[286] *Ibidem*, p. 184.

[287] Una dintre preocupările constante ale lui Noica, atât la tinerețe, cât şi la maturitate, este legată de elaborarea de *mijloace de gândire*. O „lectură metodologică" a gândirii lui Noica ar confirma, cu multe şanse de izbândă, observația lui Viorel Cernica potrivit căreia există trei dominante ale filosofiei lui Constantin Noica, printre care: „Prima dintre dominante are a face cu *venerația instrumentului*. Înstăpânită într-o formă pe care aş putea-o reda prin expresia «unealta face calea», constând în preeminența, la nivelul construcției filosofice propriu-zise, a instrumentului față de metodă…Cumva, însăşi preocuparea pentru instrument, apoi transformarea unei metode în «tehnică instrumentală», prezente în construcțiile filosofice ale lui Noica (mai cu seamă în ontologia sa), dovedesc aceeaşi preocupare pentru «cum este» ceva, iar nu pentru ceea ce este aceasta"; Viorel Cernica, *Modelul ontologic noician*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, ed. cit., pp. 290–291.

În esență, în ce ar consta *specificul* abordării „spirituale" a culturii în perioada de tinerețe a lui Noica, spre deosebire de analizele din „ciclul rostirii" de la maturitate? Simplu spus, în tinerețe avem de-a face cu un demers ontologic asupra culturii, fundat pe valoare, ca structură generativă. Valorile sunt, cum spune Noica, centre de „autogeneză", gratuități ale spiritului, creații ce dau sens vieții. „Gratuitatea e printre singurele valori de viață suportabile, realizabile fără durere, practicabile fără consumație efectivă. Actul gratuit e actul pur şi simplu, căruia nu-i lipseşte decât încrederea ta. Activezi ca şi cum ai obține ceva, dar ştii bine că n-ai să obții nimic. Şi, de aceea, deşi gestul tău e la fel de ferm, deşi cheltuială exterioară e aceeaşi, efectiv totuşi nu te cheltuieşti cu nimic. Pentru că e o valoare care nu consumă, gratuitatea ar trebui practicată pe o scară întinsă."[288]

În acest model, *valoarea este numele Unului multiplu al spiritului în act*, este unitatea sintetică ce-şi produce din sine, prin multiplicarea propriei naturi, diversul sub care stă ca unitate aflată în mişcarea către sine însăşi în procesul ei de distribuire care nu se împarte. Valorile sunt, prin urmare, entități ontologice generative, unități sintetice în jurul cărora diversul uman se unifică prin fapte de creație, înfăptuindu-le. „Frumosul", de pildă, ca valoare autonomă generativă, se multiplică pe sine în fiecare dintre operele individuale de artă, indiferent de timp şi de loc, făcând din fiecare dintre acestea „un caz particular al întrupării legii". Operele de artă ca întrupare a „legilor frumosului" îi prezervă acestuia statutul de Unu al multiplicității, dar într-un *alt fel* de Unu. Un Unu mai îmbogățit în sine, „mai sintetic" pe măsură ce „păstoreşte" multiplicități de multiplicități. La fel se întâmplă şi cu celelalte valori cardinale, *autonome* unele de altele, care-şi produc, ca structuri sintetice generative, propriul divers în comportamente morale sau opere ştiințifice.

Valoarea este, prin urmare, ceea ce animă din interior Unu multiplu pentru că este, în cele din urmă, „numele" modului uman de fi în lumea sa proprie, ca lume a spiritului născută şi susținută în neodihna faptelor de creație ce cad sub lege. Valoarea adună într-un

---

[288] Constantin Noica, *Mathesis...*, p. 70.

Unu faptul multiplicității creației, deopotrivă ca act şi ca produs. Cultura, ca ansamblu de valori autonome (în act şi în produs), ca ansamblu de unități sintetice ce-şi produc în mod *propriu* diversul lor, cazurile particulare întrupate în lege, este astfel întemeiată ontologic într-un mecanism ce poate explica mişcarea vie a culturilor către ele însele, adică către universalul, către Unul pe care-l adăpostesc pentru a-l face apoi comunicabil prin gând: „… gând există în toate comunitățile din istorie ridicate la treapta culturii."[289]

Care ar putea fi gândul comunității româneşti ridicată la treapta culturii istorice prin întâlnirea cu modelul culturii europene ce a trezit-o la conştiință de sine? Ce a fost „înainte" de întâlnirea culturii româneşti cu modelul cultural european şi ce este „acum", după ce a dobândit conştiință de sine? Cât de parohială este cultura română în actualitate şi cât de europeană este în posibilitate? Sunt întrebări la care Noica a încercat să răspundă în gândirea sa identitară din tinerețe, scrutându-şi, în spațiul de joc dialetheist al schimbării reciproce a termenilor identitate–alteritate, eu–celălalt, propria conştiință de sine europeană, pe care o descrie cu mijloacele specifice fenomenologiei. Prin urmare, dualitatea „înainte" vs. „după" (a se remarca ideea de temporalitate) ce structurează polar întregul culturii române va fi cercetată de Noica, cu mijlocele filosofiei, pentru a primi o întemeiere ontologică.

O întrebare de final nu poate fi evitată. Care ar fi avantajele la nivelul conştiinței de sine româneşti (al percepției de sine colective şi al mecanismelor subtile de autodefinire pe care le practicăm cotidian fără să le tematizăm) pe care le putem extrage dintr-o operație de întemeiere ontologică a culturii, aşa cum a procedat Noica? Altfel spus, la ce bun întemeierea ontologică a culturii româneşti?

În ordine existențială, răspunsul este simplu. Prin această operație de întemeiere, românii se pun în acord cu ei înşişi şi cu propria lor cultură sfâşiată lăuntric de existența celor „două Românii". Nu a existat şi nici nu va exista vreodată un intelectual *român* care să nu resimtă în propria sa conştiință reflexivă tensiunea dintre tradiția

---

[289] *Ibidem*, p. 90.

internă şi tradiția externă a culturii româneşti, tensiune ce produce dezechilibre interioare care pot primi rezolvări *doar* prin răspunsuri personale.

În ordine filosofică, noi avem acum în față răspunsul *personal* al lui Noica, pe care l-am putea împărtăşi sau nu. Însă indiferent de opțiunile noastre personale şi de soluțiile personale la care am ajuns, răspunsul lui Noica este, ca ingeniozitate filosofică şi argumentație logică, susceptibil de a fi preluat şi de cele mai exigente minți care există printre noi. În problematica autodefinirii noastre ca ființă comunitară, „faptul de a fi român", gândirea ontologică a lui Noica aduce un plus de coerență şi înțelegere prin trecerea de la modelul substanțialist al conştiinței de sine româneşti, dominant în toate sistemele tradiționale de autopercepție românească, la un model funcționalist, în care conştiința de sine românească nu este „ceva", ci o funcție de timp, o unitate sintetică între două trăiri noetice temporale: eternitate *şi* istoricitate.

Noica gândeşte realitatea aceasta generică, „faptul de a fi român", într-un program antiesențialist care poate fi expus în patru puncte:

a) renunțarea la modul aristotelic de a gândi identitatea românească, „faptul de a fi român", plecând de la primatul lui „a şti" față de „a fi". În acest fel, Noica propune o cale filosofică de înțelegere a identității româneşti, complementară analizelor etnologice, etnografice sau sociologice (de tip monografist), dominante în interbelicul românesc, analize care, într-un fel sau altul, prelungeau atitudinea naturală a conştiinței comune ce caută „esențe" şi „adevăr" în lumea lui „a fi".

b) renunțarea la ideea principiului anteriorității culturii tradiționale în evaluarea şi definirea culturii române ca întreg (a românescului spiritual), prin aplicarea structurii formale a modelului cultural european, locul de întâlnire, la nivelul conştiinței de sine româneşti, al identității şi alterității; pe această bază, Noica reelaborează conceptual şi ideea de „conştiință de sine românească", ce cuprinde, în datele ei interne, identitatea şi alteritatea într-o relație dialetheistă în cadrul căreia „a fi român" şi „a fi european" nu sunt acte reciproc contradictorii.

c) remodelarea filosofică a conceptului „spiritualitate românească”, asimilat conceptului intersubiectivității prin descrieri fenomenologice şi analize terminologice şi conceptuale.

d) redefinirea şi fixarea conceptului „filosofie românească” prin intermediul unei analize antiesențialiste de tipul „gramatica conceptului”.

Aceste patru puncte sunt ele însele elemente cuprinse în modelul de conştiință de sine românească, *o unitate sintetică temporală* în care eternitatea şi istoricitatea, sinele şi alteritatea sunt intuite şi apoi descrise dialetheist de Noica în scrierile sale identitare. Conştiința de sine românească este, astfel, o realitate vie ce posedă principiul propriei sale dinamici în structurile-i lăuntrice. Conştiința de sine românească nu mai este „ceva originar”, de ordinul esenței, ce subzistă în sine, ci o funcție dinamică de natură temporală survenită din permanentele autoraportări punctuale ale gândirii la ea însăşi. Conştiința de sine românească este o funcție de timp, o unitate sintetică între două trăiri noetice temporale: eternitate *şi* istoricitate.

Acestea sunt „avantajele” teoretice pe care le putem extrage din abordarea ontologică a culturii pe care Noica o propune în scrierile de tinerețe. Le vom analiza pe rând, plecând de la contextul dezbaterilor interbelice în jurul celor „două Românii”, un *alt* cadru precomprehensiv de înțelegere a gândirii identitare noiciene.

2. Date de context. Cele două Românii

Temele majore ale gândirii identitare noiciene din perioada tinereții sunt răspunsuri filosofice la *provocările existențiale* ale culturii române moderne, exprimate într-o conştiință de sine românească sfâşiată lăuntric de o serie de dualități ce se impuneau gândirii cu aceeaşi forță. Aceste provocări sunt tematizate filosofic (ontologic) de Noica prin procedeul descrierii fenomenologice a Unului multiplului spiritului, *dat* în configurația multiplului românesc. Altfel spus, Unu multiplu al spiritualității româneşti, exprimat la nivelul conştiinței de sine, primeşte din partea lui Noica o tratare filosofică pe măsură ce se generalizează în toate domeniile culturii noastre umaniste, în dezbateri aprinse, temă de prim-plan a lumii culte interbelice, sintetizată de Mircea Vulcănescu în expresia: „cele două Românii”.

Noica a fost preocupat, cum arătam, ca toţi intelectualii români ce şi-au asumat în mod voluntar responsabilităţi comunitare, să răspundă acestei situaţii producătoare de disonanţe cognitive şi să-i pună pe români în acord cu ei înşişi şi cu propria cultură sfâşiată lăuntric după întâlnirea cu valorile culturale şi civilizaţionale Vest-europene.[290]

Să precizăm că tema „cele două Românii" este o reluare, pe un alt plan, la alte dimensiuni şi de pe platforma unui nou instrumentar conceptual, a temei tuturor temelor dezbătute în cultura noastră, responsabilă de trezirea conştiinţei de sine româneşti. Este vorba despre tema „formelor fără fond", un ghem de probleme şi răspunsuri de o varietate debordantă: „… lipsa de fundament intern pentru formele din afară, lipsa de conştiinţă a necesităţii fondului intern, paşoptismul, latinismul şi etimologismul, precaritatea nivelului de pregătire politică a actorilor sociali şi politici, lipsa burgheziei româneşti, pătura superpusă, inadecvarea formelor moderne la situaţia reală a ţărănimii, discrepanţa dintre scop şi mijloace, dintre necesităţi şi posibilităţi, diferenţe dintre instituţii importate şi fondul intern, lipsa efortului de gândire proprie şi acţiune proprie, nedesăvârşirea gândului sau a actului, lipsa de aderenţă a fondului intern la instituţiile moderne, modernizarea instituţională, tradiţie şi schimbare, devierile de la modelul occidental (clasic) de modernizare, beţia de cuvinte, politicianismul, falsitatea (neadevărul), etatismul, funcţionarismul, accentuarea formelor, spiritul critic… Ea [teoria formelor fond] ridică o serie de probleme cu privire la influenţe, împrumuturi, aculturaţie, modele culturale, raporturile dintre culturi, şi abordează modernizarea

---

[290] „Gânditorul nostru [Noica] porneşte de la identificarea tensiunii dintre permanenţă şi devenire; dintre permanenţa care vine de o mie de ani, depusă într-o Românie patriarhală, sătească, «anistorică», şi aspiraţia generaţiei tinere, a românilor cu viitor către devenire, spre a fi o «Românie actuală». Este tensiunea dintre civilizaţia sătească, din care venim de două mii de ani, şi cea orăşenească, înspre care aspirăm. (Reamintesc că tema centrală a Congresului internaţional de sociologie care trebuia să aibă loc la Bucureşti, în septembrie 1939 – amânat *sine die*, din pricina declanşării războiului ce urma să devină mondial – urma să fie *Satul şi oraşul*; congres pentru care stau şi azi mărturie câteva volume, cu comunicări tipărite în preajma deschiderii sale)"; Marin Diaconu, *Modelul ontologic românesc al lui Constantin Noica*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. V, ed. cit., pp. 165–166.

structurilor culturale naționale în cadrul comunicării dintre culturi."[291] Încăpățânarea cu care s-a discutat această temă vreme de aproape două secole l-a motivat pe Constantin Schifirneț să o califice inspirat şi, deopotrivă, ironic cu expresia „brand românesc": „Putem spune că formele fără fond sunt marca, sau brandul, cum se spune astăzi, societății româneşti. Întrucât exprimă realități şi activități din alte culturi, termenul fiind preluat ca atare de români, brandul însuşi este o formă fără fond, ceea ce este tragic şi ironic în acelaşi timp."[292]

Dezbaterea în jurul existenței celor „două Românii" a devenit de prim-plan pe măsură ce vocea „tinerei generații" a fost tot mai prezentă în cultură. Cum remarca Vulcănescu, mentalitatea comună a „tinerei generații" nu era una de soluții, ci de problematică, de tematică. Ea a promovat o atitudine comună față de câteva valori şi teme ce au remodelat dezbaterea tradițională a formelor fără fond în contextul binomului cultură vs. Civilizație.[293] În esență, această atitudine viza o împăcare şi o armonizare a tensiunii dintre fond şi formă prin postularea primatului „fondului" românesc, al *originarului românesc*, asupra formelor culturale de import apusean, ce au produs un sistem de conflicte lăuntrice din care „bătrânii" nu au reuşit să iasă.

În plan valoric, atitudinal, tânăra generație neagă valorile-scop ale „bătrânilor", prin instituirea de noi practici culturale, în numele altor valori-scop. Cum arătam, în ordine identitară, noii generații i s-a impus ca valoare-scop modelarea şi transformarea culturii române „de supraviețuire" într-o cultură competitivă valoric, cu evoluție voluntară, în acord cu modelul imprimat, prin expansiune, întregii lumi, de marile culturi occidentale, dar de pe poziția primatului originarului românesc.

---

[291] Constantin Schifirneț, *Formele fără fond*, *un brand românesc*, Bucureşti, Comunicare.ro, 2007, p. 245.

[292] *Ibidem*, p. 271.

[293] A se vedea: Gheorghiță Geană, *Studiu introductiv*, în vol. Simion Mehedinți, *Cultură şi civilizație*, *Concepte, definiții, rezonanțe*, Îngrijirea ediției, studiu introductiv şi note de Gheorghiță Geană, Bucureşti, Editura Trei, 1999, pp. 5–38, în care autorul face o radiografie sintetică a surselor europene ale dezbaterii româneşti cultură–civilizație. A se vedea şi: Constantin Aslam, *Palimpsestul identității româneşti*, Bucureşti, Editura Crater, 2000, pp. 163–176; Grigore Georgiu, *Filosofia culturii. Cultură şi comunicare*, Editura Comunicare.ro, 2004, cap. III, *Cultură şi civilizație. Distincții şi interferențe*, pp. 51–84.

Prin cultura de supraviețuire (cultura militantă), tânăra generație înțelegea cultura dirijată de valori şi imperative situate în afara ei – cultura care ascultă de stimulii şi condiționările exterioare ei, de motivațiile şi interesele nonculturale, în cazul românilor, de interese politice. Prin cultura competitivă valoric, numită simplu, „cultură”, cu referință la valorile şi imperativele situate în interiorul ei, tânăra generație înțelegea cultura liberă de angajamente exterioare ei, cultura ce realizează *în context românesc*, prin scrutări ale sinelui propriu, valorile cardinale, adevărul, binele şi frumosul, în opere. Acest al doilea înțeles al culturii era orientat către standardele modelului cultural occidental („canonul occidental”) luat de tânăra generație ca reper şi criteriu de evaluare a eforturilor creative româneşti rezultate din confruntarea sinelui românesc cu el însuşi. „Europa”, cu izbânzile ei culturale, ştiințifice, filosofice, instituționale şi tehnice, reprezintă pentru tânăra generație, la nivelul conştiinței de sine, modelul de echilibru şi performanță pe care trebuie să-l atingă, din interior şi prin efort propriu, cultura română. Ce reprezintă modelul european pentru cultura română şi în ce măsură ea poate deveni europeană ca *partener egal* – prin afirmarea propriei originalități – în dialogul culturilor, este una dintre cele mai importante asumpții precomprehensive ale înțelegerii lumii interbelice. Doar plecând de aici avem astăzi posibilitatea să recreăm, în propria noastră minte, această lume ce a dispărut din istorie în împrejurările dramatice ale celui de-al Doilea Război Mondial şi ale instaurării comunismului în România.

Odată cu dobândirea conştiinței de sine şi a misiunii pe care o are de îndeplinit[294] în numele culturii[295], „tânără generație” s-a

---

[294] Momentul culminant al dobândirii acestei conştiințe de sine este situat de Vulcănescu în 1932, când la Bucureşti a luat ființă *Asociația Criterion*, o asociație de litere, filosofie şi arte, ce-şi propusese să realizeze conferințe şi dezbateri pe teme stringente, de actualitate, prin intermediul cărora „tânăra generație” să-şi facă cunoscute punctele de vedere şi valorile în jurul cărora se solidarizează. Din asociație au făcut parte: Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Mihail Sebastian, Mircea Vulcănescu, Eugen Ionescu, Mihail Polihroniade, Alexandru Cristian-Tell, Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, Dan şi Emil Botta, Eugen Jebeleanu, Zaharia Stancu, Alexandru Vianu, Haig Acterian, Sandu Tudor etc.

autoplasat în centrul criticii culturale a tradiției, până la instaurarea comunismului. Astfel, „tânăra generație" s-a angajat în „marele proces de lichidare a secolului al XIX-lea, început în domeniul criticii de idei de generația precedentă. Dar în acest proces, generația tânără a avut prilejul unic de a trăi chiar momentul de ruptură, de tăiere a punților, în urma căreia întoarcerea a devenit imposibilă"[296]. În alte cuvinte, „tânăra generație" şi-a propus la nivelul unei conştiințe de sine, public asumate, să refondeze şi să reorienteze practicile culturale în sensul în care şi noi, astăzi, percepem aceste fapte la nivelul întregii culturi europene. „A fonda – act ireductibil la simpla apariție în timp – constă în a structura cu ajutorul anumitor forme, în a depăşi fărâmițarea primară, pentru a ajunge la principiile unificatoare, acelea care conferă ființă şi spirit caracterului cotidian şi inform al vieții empirice. Orice fondare este salvatoare, căci ea actualizează categorii spirituale inedite. A fonda înseamnă totodată a inaugura, a începe şi a transforma în dreaptă şi justă naştere – cu adevărat legitimă – simplul debut temporal. Orice fondare presupune, deci, o trecere de la o stare de fapt la o stare de drept, aducerea la lumină a unui principiu sau a unui fundament, menite organizării unei culturi, a unei gândiri sau a unei civilizații."[297]

Ruptura şi imposibilitatea reîntoarcerii tinerei generații la tradiția culturii militante, despre care vorbeşte Vulcănescu, s-a dat pe terenul dezbaterilor ce au coagulat întreaga cultură interbelică, dezbaterea în jurul existenței a „două Românii". Am putea spune că

---

[295] Vom folosi de acum încolo termenul „cultură" în sensul ei propriu, de activitate ce-şi are rațiunea în propriile sale imperative, aceea de a realiza valori (cardinale) în opere.

[296] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt şi ce vor tinerii români?*, ed. cit., p. 70.

[297] Jacqueline Russ (coord.), *Istoria filosofiei*, vol. I, *Gândirile fondatoare*, traducere de Alexandru Valentin, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2000, pp. 7–8.

tânăra generație a re-descoperit, prin intermediul mentorilor[298], România însăşi, existențial şi cultural, o Românie *fracturată pe interior*, pe care au supus-o unei analize sistematice şi unei critici culturale neîncercate înainte de Primul Război Mondial.

Acest proces de confruntare la nivelul înțelegerii de sine cu propriile date de context, cu ideea unei Românii fracturate şi măcinate de multiple conflicte interioare, a fost percepută în drept sarcină colectivă de prim ordin, atât politic, cât şi cultural. Acum se nasc instituțiile specializate de cercetare a lumii româneşti originare, Institutul Social Român, de pildă, se formează o şcoală de gândire profesionalizată în cercetarea monografică a fenomenului românesc, iar învățământul universitar umanist primeşte o modelare curriculară europeană, dar orientată înspre analiza fundamentelor vernaculare ale culturii savante româneşti.

Efortul creativ şi mobilizarea energiilor în acest proces de autocunoaştere de sine colectivă şi de recuperare a unității fenomenului românesc este bine ilustrat, printre altele, de apariția celor patru volume din *Enciclopedia României*, lucrare unică, de peste 4000 de pagini, cunoscută azi, din păcate, doar de un cerc restrâns de specialişti. Desigur că idealul de autocunoaştere colectivă a fost formulat odată cu Cantemir şi cu *Descrierea Moldovei*, fiind, în fapt, constanta istorică a culturii savante româneşti care şi-a schimbat

[298] „Am avut mentori spirituali profesori de la vechea Facultate de Litere şi Filosofie a Universității din Bucureşti. Recapitulez, în mod sumar: N. Iorga ne demonstra cu fervoare că istoria noastră națională deține în ea nuclee de universalitate. În cercetările sale monografice asupra satului românesc, D. Gusti deschidea drumuri înspre o mare ştiință de sinteză: ştiința națiunii. C. Rădulescu-Motru, acest autentic patron de gândire filosofică românească, ținea să precizeze: românismul există de când existăm noi ca popor; N. Cartojan rostea răspicat: scrierile noastre vechi nu sunt doar, cum spun unii esteticieni, un simplu material documentar, deci, mai mult un capitol de istorie culturală, ci au în ele şi relevante conținuturi de simțire emoțională. În această atmosferă de preocupări, încărcată de idei şi sentimente, plutea şi vocația lui Ovid Densuşianu, cu descoperirile sale sensibile, în tradiția şi mişcările păstoritului românesc. Trebuie, în acest context de cercetători în domenii de fenomenologie românească, să-l amintesc pe Lucian Blaga, doctrinar al aşa-numitului *apriorism românesc*. Este important de ştiut că aceste teme inițiatice nu se izolau în zone proprii, ci intrau într-o întrepătrundere reciprocă, sub tutela unui climat spiritual îmbietor la studiu, ca şi la contemplație." Ion Zamfirescu, *Cuvânt de început*, în *Spiritualități româneşti*, ed. a II-a, Bucureşti, Editura Vivaldi, 2001, p. 5.

continuu datele autopercepției colective, sub impactul culturii occidentale, de la o generație la alta. Numai că acest ideal nu a irumpt cu toată forța sa, aşa cum s-a întâmplat după Marea Unire din 1918, devenind irepresibil, fapt subliniat chiar în prefața semnată de Dimitrie Gusti la volumul I (şi reluată în cel de-al doilea volum) din *Enciclopedia României*: „A doua zi după războiul ce a adus la lărgirea unor hotare neîncăpătoare şi nedrepte, ştiința s-a pus la lucru ca să păstreze şi să întărească. O formă ca şi cealaltă de viață, se dovedeau drept expresia unui acelaşi avânt. Istoria ideilor şi istoria pragmatică se îmbină, explică una prin alta şi se combină, pentru că sunt numai două înfățişări ale unui singur act vital… Ceea ce deosebeşte *Enciclopedia României* de toate publicațiile asemănătoare… este că la temelia ei a fost pusă Națiunea. Iată programul ştiințific şi editorial al Enciclopediei de astăzi. Ideea universalistă în forma ei clasic raționalistă a lui d'Alembert şi Diderot… a fost lăsată deoparte. Adevărata realitate, care este mereu prezentă şi interesează până la acaparare, rămâne ideea națională. Neamul românesc, aşa cum se alege el, cu multiplele înfățişări şi năzuințe, din cercetarea monografică a satelor şi oraşelor, a problemelor şi a oamenilor, face corpul plastic şi variat al acestei Summe de un nou fel… *Enciclopedia României* va fi deci o Enciclopedie națională, nu universală, şi vie, nu abstractă, a timpului în care trăim; ea va fi deci expresia vieții şi a unei epoci... *Enciclopedia României* este marea datorie împlinită a unei generații, ce are o profundă conştiință de propria-i forță şi de propria-i misiune."[299]

În cele ce urmează, vom insista asupra datelor de context ale gândirii filosofice identitare din tinerețea lui Noica pentru că, într-un fel sau altul, aceste date sunt aduse în fața conştiinței sale reflexive şi tematizate filosofic. Noica va propune, cum vom remarca, o alternativă comprehensiv-filosofică la *toate* celelalte modalități teoretice ale înțelegerii de sine româneşti, situându-se în răspăr atât cu tradiția etnografică promovată de curentul european al psihologiei popoarelor, cât şi cu paradigma ştiințifică promovată de Şcoala de sociologie de la Bucureşti, „standardul" autoînțelegerii naționale. Ceea ce părea a fi o *summa* a înțelegerii de sine-româneşti, perspectiva monografistă asupra satului şi aplicarea principiului continuității între

---

[299] Dimitrie Gusti, *O enciclopedie românească*, în „Enciclopedia României", Vol. II, 1938, pp. VIII–IX.

valorile satului şi valorile oraşului, pentru Noica a devenit un prilej de tematizare şi critică filosofică. Când majoritatea reprezentanţilor de vârf ai „tinerei generaţii", în frunte cu cel mai bun prieten al lui Noica, Mircea Vulcănescu, erau angajaţi în cercetări monografice, cu convingerea că în valorile culturii tradiţionale vom găsi cheia pentru a descifra „misterul românesc", Noica punea sub semnul întrebării metodologia monografistă însăşi, chestionând ceea ce părea tuturor ca fiind de la sine înţeles: fundamentul naţional al unei ştiinţe. În convingerea lui Noica, fundamentele ştiinţei nu sunt la rândul lor ştiinţifice şi, cu atât mai puţin, naţionale. Ele sunt filosofice şi, prin urmare, permanent chestionabile.

Pentru a sublinia contrastul şi, de ce să nu o spunem, chiar singularitatea lui Noica în privinţa tematizării identităţii româneşti, am acordat un spaţiu de prezentare extins *semnificaţiilor filosofice* ale cercetărilor sociologice întreprinse de Dimitrie Gusti şi şcoala sa.

*

Tema „cele două Românii" şi a scrutării *originarului românesc* îşi are rădăcina, printre altele, în *cotitura epistemologică*, ştiinţifică, înfăptuită de Dimitrie Gusti şi de membrii şcolii monografice de la Bucureşti, în frunte cu Mircea Vulcănescu, cel care a justificat filosofic această cotitură în cercetarea fenomenului românesc.

Cum se ştie, investigaţiile identitare româneşti au fost dominate timp de câteva decenii de paradigma „psihologiei popoarelor"[300], ce încerca să identifice „harta sufletului", mentalitatea şi caracterul poporului român, calităţile şi defectele etc. Acest program de descriere

---

[300] A se vedea: Dimitrie Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Îngrijire de ediţie şi note, Elisabeta Simion, Studiu introductiv, Virgil Constantinescu-Galiceni, lucrare paradigmatică pentru ce înseamnă un studiu identitar românesc ce mobilizează resursele metodologice ale presupoziţiilor „psihologiei popoarelor". În această cheie metodologică se înscriu, într-un fel sau altul, şi alte lucrări interesate de descrierea şi tipologizarea psihologiei poporului român, printre care şi: Pompiliu Eliade, *Influenţa franceză asupra spiritului public în România. Originile. Studiu asupra societăţii româneşti în vremea domniilor fanariote*, traducere din limba franceză de Aurelia Dumitraşcu, Bucureşti, Editura Humanitas, 2002; A.D. Xenopol, *Naţiunea română*, Antologie, îngrijire de ediţie, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1999; C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, Antologie, studiu introductiv, îngrijire de ediţie şi note de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1999; Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, studiu introductiv, note, îngrijire de ediţie de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1997.

a psihologiei etnice, dominat, în mare măsură, de arbitrariul opiniilor personale şi de consideraţii speculative, este înlocuit cu studiul ştiinţific al fenomenului românesc în toată complexitatea sa, prin sociologia monografică fundată, la rândul ei, pe o viziune filosofică coerentă. Mai precis, prin această substituţie de metodă şi, fireşte, de instrumentar de cercetare (speculaţiile abstracte sunt abandonate în favoarea cercetărilor de teren, care urmau să verifice ipoteze de cercetare), s-au înlocuit c*onceptele generice* ale analizei poporului român – specifice programului de cercetare „psihologia popoarelor", cu *concepte tipologice*, specifice abordărilor sociologice. De regulă, atunci când se discută fenomene extrem de complexe, în care sunt implicate conştiinţa de sine a marilor colectivităţi, popoare şi naţiuni, trecerea de la conceptele generice la cele tipologice aduce un spor de analiticitate şi cunoaştere. Investigaţiile identitare, prin folosirea excesivă a paradigmei „psihologia popoarelor", identificau partea cu întregul, concepeau popoarele ca totalităţi omogene şi „substanţializau" realitatea fluidă a comportamentelor individuale în însuşiri generice neîmpărtăşite de *toţi* indivizii, întrucât se vedeau incluşi arbitrar în anumite determinaţii psihologice cu care nu se identificau şi pe care nu le recunoşteau ca fiindu-le definitorii: „… nu există trăsătură a unui popor care să se regăsească în fiecare din indivizii care îl compun. Desigur, există comunitate de limbă, moravuri, obiceiuri, origine. Dar, totodată, înăuntru acestora sunt posibile diferenţe atât de mari, încât oamenii ce vorbesc aceeaşi limbă pot rămâne străini unii de alţii, de parcă nu ar aparţine aceluiaşi popor… Mentalitatea de a-i judeca pe oameni, de a-i judeca şi caracteriza în colectiv este deosebit de răspândită. Astfel, caracterizările germanilor, ale ruşilor sau ale englezilor nu vizează niciodată concepte generice (Gasttungsbegriffe) cărora le-ar putea fi subsumaţi indivizii, ci concepte tipologice (Typenbegriffe) cărora indivizii le corespund, mai mult sau mai puţin. Confundarea conceptelor generice cu cele tipologice reprezintă indiciul considerării oamenilor prin colectivitatea căreia îi aparţin… Un popor ca întreg nu există. Toate delimitările pe care le facem pentru a-l defini sunt depăşite de către realitate. Limba, cetăţenia, cultura, destinele comune nu coincid, ci se intersectează. Poporul şi statul nu coincid, nici limba şi destinele comune şi cultura."[301]

[301] Karl Jaspers, *Conştiinţa culpei*, în vol. *Texte filosofice*, Traducerea din limba germană şi note de George Purdea, Bucureşti, Editura Politică, 1986, pp. 45–46.

Influența Școlii monografice a lui Dimitrie Gusti a fost decisivă în stabilirea *agendei românești* de cercetare aparținând „tinerei generații”, care era, cum se știe, formată în același timp la mari universități europene, inclusiv în SUA (cazul lui Petru Comarnescu, Eugeniu Speranția ori Nicolae Mărgineanu), prin faptul că aducea în prim-plan – prin redescoperirea satului românesc ca realitate transistorică, vie, „naturală”, ce a supraviețuit prin vitalitatea sa expansiunii culturii Vest-europene – ideea de „originar”, de „primordial” în analizele identitare românești. Se părea că, în sfârșit, conștiința de sine românească și-a identificat *arheul*, principiul explicativ, unitatea de sens prin intermediul căreia individualitatea culturii române și „omul românesc” pot fi puse într-o relație semnificativă cu valorile cardinale, universale, cu umanitatea generică, realizate și contextualizate prin intermediul ei.[302]

Cotitura săvârșită de cercetările monografice asupra fenomenelor de autopercepție românească a fost deopotrivă științifică și filosofică. Fundamentele filosofice ale cercetărilor sociologice au fost așezate de Dimitrie Gusti însuși și rafinate și desăvârșite de Mircea Vulcănescu.

Astfel, urmând sugestiile lui M Vulcănescu, filosoful Școlii sociologice de la București, de la bun început trebuie spus că D. Gusti *gândește filosofic* statutul și misiunea sociologiei, pe care însă o *practică științific*. Ca sociolog, Gusti este un cercetător cu o *viziune*

[302] Redescoperirea satului românesc a însemnat reevaluarea tradiției culturii savante românești. Sunt aduși în prim-plan acei intelectuali români din secolul al XIX-lea care au intuit că satul românesc este izvorul renașterii culturii românești, în frunte cu Eminescu. În fapt, tânăra generație credea că duce mai departe proiectul acestor intelectuali de forjare a conștiinței de sine românești, așa cum a încercat, de pildă, Eminescu însuși. Iată ce spunea Eminescu: „Momentul întâi poporul învață a cugeta, momentul al doilea cugetă asupra lui însuși – al treilea cugetă asupra lumii întregi și pentru lumea întreagă. Cel dintâi e receptiv, cel de-al doilea emancipă individualitatea națională de sub sarcina recepțiunii, făcând-o a cugeta asupra ei însăși, al treilea în fine e floarea de aur ce lucește lumii întregi (ms. 2257, f. 62 v), apud Mihai Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filosofice eminesciene*, în vol. *Avataruri ale manuscriselor eminesciene*, Cuvânt înainte de Eugen Simion, Culegere alcătuită de Anca Silvia Bogdan și Marin Diaconu, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2009, p. 60.

integratoare[303], preocupat de a rezolva marea dilemă a sociologiei europene, explicativ vs. comprehensiv: lumea socială trebuie explicată după modelul ştiinţelor naturii, prin raporturi cantitative şi sisteme de legi, sau ca reţele de sensuri şi practici de viaţă, „fenomenologic"? În alte cuvinte, sociologia trebuie să analizeze lumea socială „din afară", prin explicaţie, sau „dinăuntru", prin înţelegere?[304]

Gusti propune prin conceptul *voinţei* – „voinţa este germenul a tot ceea ce e social, atât în elementele sale de simţire, cât şi în cele de reprezentare" – termenul mediu al celor două opţiuni, o teorie unitară din care derivă apoi o metodologie unitară: „Ideea metodologică care a stat la baza expunerii din această lucrare[305] se poate rezuma într-o frază: ştiinţele sociale, sociologia, politica şi etica aparţin din punctul de vedere al cunoaşterii teoretice şi al metodologiei unui tot unitar, închegat, care se întemeiază pe sine însuşi şi se vrea construit de sine însuşi… Contradicţiile dintre ştiinţe, contradicţii artificiale create prin considerarea arbitrară ca fiind în opoziţie unul faţă de altul a unor concepte la modă, şi-a găsit acum rezolvarea. Deoarece, aceste sloganuri la modă, ca: formă-materie, critic-genetic, inducţie-deducţie, explicativ-normativ (a fi – a trebui să fie, teorie-practică), cauzalitate-teleologie (scop-mijloc), analiză–sinteză (întreg-parte, general-particular, unitate-pluralitate, abstract-concret) nu constituie contradicţii şi de aceea nu se pot utiliza ca atare decât în mod necondiţionat; ele nu au fost folosite decât atunci când a fost necesar pentru o unitate a cunoaşterii… Fiecare experienţă în problema socială are o parte statică şi o parte dinamică. Voinţa socială în stare statică este obiectul

303 „Profesorul D. Gusti nu este autorul unor sisteme disparate de sociologie, etică şi politică, ci al unui *singur sistem despre întreaga realitate socială* (s.n.), sistem unitar în care cele trei ştiinţe corespund unor perspective necesare pentru lămurirea completă a obiectului lor comun"; Traian Herseni, *D. Gusti, un sistem de sociologie, etică, politică*; în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", nr. 3–4, 1932, p. 210.

304 Pentru un inventar al discuţiilor actuale asupra raportului dintre explicaţie şi înţelegere a se vedea: Martin Hollis, *Introducere în filosofia ştiinţelor sociale*, Bucureşti, Editura Trei, 2001, în mod special Capitolul 12, *Concluzie: Două discursuri*, pp. 234–245.

305 Este vorba despre *Ştiinţele sociale, sociologia, politica şi etica în interdependenţa lor unitară*, în Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, Editura Academiei, 1969.

unei cercetări strict cauzale, obiectul ştiinţelor sociale şi al sociologiei, iar în stare dinamică, obiectul aprecierii şi normării teleologice, obiectul politici şi eticii (cauzalitate: motivul devine cauză, consecinţă, efect, teleologie: consecinţa devine scop, motivul mijloc). Ştiinţele sociale şi sociologia trebuie să găsească valori de cunoaştere, politica şi etica trebuie să proclame judecăţi de valoare şi să dea legile întemeiate pe acestea."[306]

Gândirea lui D. Gusti este rod al formaţiei lui filosofice, orientată sintetic. Marile dihotomii tradiţionale ale sociologiei sunt topite într-o viziune unitară ce a luat forma sociologiei naţiunii şi, ceea ce este demn de reţinut, într-o perioadă în care teoreticienii naţiunii şi naţionalismului veneau din domeniul istoriei: „Gusti a tipărit un studiu sociologic asupra naţiunii în 1919, fiind primul *sociolog* care şi-a asumat explicit problematica; după cum relevă volumele de istoria domeniului consacrate astăzi, toţi pionierii cercetării naţiunii şi naţionalismului interbelici au venit dinspre istorie… sociologii asumându-şi chestiunea mai târziu, câteva decenii după sfârşitul celui de-al doilea război mondial…"[307]

Sociologia naţiunii este, aşadar, *arche*-ul din care putem deduce atât structura internă a sistemului sociologic gustian, cât şi dimensiunile (fundamentele) sale filosofice: „Viaţa socială a omenirii civilizate se înfăptuieşte în cuprinsul naţiunilor. Naţiunea este realitatea centrală, care însumează toate aspiraţiile fireşti ale indivizilor şi de la care pornesc, nu spre o nouă fiinţă, ci spre un nou plan de relaţii, toate manifestările internaţionale. Naţiunea este singura unitate socială care îşi ajunge sieşi, în înţelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-şi creeze o lume proprie de valori, să-şi stabilească un scop în sine şi să-şi afle mijloacele de înfăptuire, adică forţa de organizare şi propăşire în propria ei alcătuire. Nici o altă unitate socială nu ocupă un loc asemănător în domeniul vieţii sociale… Naţiunea merită însă complet denumirea de unitate socială, pentru că ea nu depinde de o unitate mai

---

[306] *Ibidem*, pp.12–13.

[307] Dan Dungaciu, *Sociologia şi ştiinţa naţiunii: Dimitrie Gusti un precursor ignorat şi moştenirea lui*, în vol. *Naţiunea şi provocările (post)modernităţii*, Bucureşti, Editura Tritonic, 2002, p. 192.

mare… Statul nu este astăzi decât o formă de manifestare a națiunii, deci o unitate subordonată funcțional acesteia… internaționalismul adevărat nu desființează națiunile, ci le privește doar în raporturile dintre ele. Pe calea aceasta dobândim și conceptul just despre umanitate. Căci națiunile laolaltă în eforturile noastre comune pe căile civilizației dau naștere umanității, nu în sensul antinaționalist, al umaniștilor fără patrie, ci în sensul naționalist, ca realitate care reflectă ființa națiunilor și energia creatoare a lor. Dincolo de națiuni nu se ivește umanitatea ca o lume de sine stătătoare, ci umanitatea ca totalitate a națiunilor, ca armonie a ființelor naționale originale, specifice. Națiunea însumează așadar în ființa ei toate eforturile creatoare ale indivizilor și formează singura realitate care compune umanitatea adevărată." [308]

În ordine sociologică, „două sunt ipostazele sub care poate fi radiografiată teoria «sociologiei națiunii» la D. Gusti, în acord perfect cu întregul ansamblu arhitectonic al operei profesorului: pe de-o parte, aspectul teoretic – sociologia *cogitans* a națiunii – pe de alta, aspectul practic, aplicat – sociologia *militans* a națiunii. Cea dintâi secțiune cuprinde aspecte precum definiția națiunii, perspectiva de sociologie istorică asupra chestiunii, disputarea altor teorii etc., cea de-a doua, în special concepția sa despre cercetarea concretă a națiunii – strategie și metodă – și problematica statului cultural"[309].

În ordine filosofică, sociologia națiunii este fundată pe ideea de umanitate. Spre deosebire de teoriile europene asupra națiunii aflate la acea vreme în circulație[310], D. Gusti propune o *viziune ontologică asupra societății*[311], prin asimilarea națiunii cu umanitatea, *și un*

---

[308] Dimitrie Gusti, *Știința națiunii*, în *Enciclopedia României*, vol. I, *Statul*, p. 17.

[309] *Ibidem*, p. 193.

[310] Pentru o prezentare a teoriilor concurente asupra națiunii, a se vedea: Ion Zamfirescu, *Concepția sociologică a lui D. Gusti, în raport cu știința națiunii. Știința națiunii. Monografia sociologică. Perspective, în vol. Spiritualități românești*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Vivaldi, 2001, pp. 458–468.

[311] Gusti distinge în mod sistematic „regiunile" ontologice ale lumii: „Natura și societatea sunt două mari fețe ale realității, care formează două mari cuprinsuri ale experienței. Cu partea fizică a realității se ocupă științele matematice și așa-zisele științe ale naturii, cu partea socială a realității se ocupă științele așa-zise ale spiritului sau sociale. Filosofia științelor matematice și ale naturii formează filosofia teoretică; filosofia științelor sociale formează filosofia practică"; apud. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 38.

proiect de filosofie practică, fundat pe ideea voinţei sociale, *causa movens* a existenţei naţiunii şi umanităţii[312].

Naţiunea este concepută, aşadar, în cadrele inteligibilităţii principiului filosofic. Ea are plinătatea Fiinţei. Afirmarea ei este condiţie primă de inteligibilitate, chiar precondiţie a dobândirii sensului în toate actele noastre de simţire, vorbire şi cunoaştere. Naţiunea este înţeleasă de Gusti, filosofic vorbind, ca Unu, universalul suficient sieşi, temeiul din care derivăm tot ce există fără ca acesta să derive din altceva. Sugestia lui Vulcănescu privitoare la originile aristotelice ale gândirii lui Gusti pot fi duse mai departe. Gusti gândeşte naţiunea într-o schemă ontologică artistotelică: naţiunea se află în identitate cu ea însăşi, ea este unitatea care nu poate fi cuprinsă de o altă unitate. Naţiunea este suprema unitate, temeiul şi condiţia celorlalte unităţi sociale – familia, satele, oraşele, biserica, şcoala etc., în sens logic şi ontologic.

Logic, naţiunea se află într-o relaţie de omologie cu proprietatea lumii sociale de a fi Unu, sau, ceea ce este acelaşi lucru, cu umanitatea omului ca Unu. Ea este unică şi identică cu sine în toate manifestările, prin urmare, când noi gândim, şi lumea gândeşte prin noi. „Identicul în sine, spune Aristotel, se întrebuinţează în atâtea sensuri câte are şi Unul în sine. Căci identic în sine se zice despre lucrurile a căror materie este una, fie ca specie, fie ca număr, cât şi despre acelea a căror substanţa este una. De aici este limpede că identitatea este un fel de unitate, o unitate de existenţă a unei pluralităţi sau aceea care rezultă din considerarea mai multor lucruri ca unul…”[313]

Ontologic, naţiunea este gândită în calitate de principiu al lumii sociale, astfel încât ea întemeiază în ordine explicativă multiplicitatea (varietatea şi pluralitatea) lucrurilor. Faptele sociale nu au un comportament haotic, ci constituie, prin felul lor de a fi, reţele ordonate şi armonice. Sunt fapte cu sens extrase din unitatea primordială de sens: umanitatea. Unitatea, ordinea şi armonia faptelor

---

[312] „Naţiunea este o creaţie sintetică voluntară, o unitate socială care reprezintă un sistem voluntar, cu o motivare cosmică, biologică şi psiho-istorică, cu voinţa socială drept causa movens a procesului de naţionalizare şi cu manifestările creatoare, pe tărâmul sufletesc, economic, juridic şi politic, ale vieţii naţionale, care formează cultura naţională”; D. Gusti, *Sociologia naţiunii şi a războiului*, Bucureşti, Editura Floare Albastră, 1995, p. 33.

[313] Aristotel, *Metafizica*, V, 9, fr. 1017 b –1018 a.

sociale devin inteligibile prin raportare la principiul lor explicativ, prin originea lor comună, dar şi prin natura comună. Ele sunt fapte integrate naţiunii, umanităţii. Naţiunea determină natura (*physis*) faptelor sociale, prin determinarea elementului comun, unic, Unu multiplicităţii faptelor, cadrelor şi manifestărilor, în limbaj sociologic, care intră în alcătuirea ei, element ce conferă coerenţă modul lor de fi în lume. Lumea socială este o ordine şi o unitate. Indiferent de varietatea lor, faptele sociale au în alcătuirea lor intimă Unu, umanitatea. Toate sunt forme de manifestare ale acesteia. Naţiunea, în înţeles ontologic, poate explica atât unitatea lumii sociale, cât şi diversitatea ei.

Universalul este Unu ca principiu al lumii sociale – nu pot exista două sau mai multe principii – şi, deopotrivă, universalul este Unu, ca principiu al cunoaşterii. Ca şi Aristotel, Gusti gândeşte că obiectul oricărei ştiinţe este universalul – ştiinţa studiază universalul din fenomene; individualul ori particularul sunt inexprimabile prin ele însele. Aşadar, şi într-un caz, şi în altul, universalul trebuie gândit ca Unu. Faptul acesta se constituie într-o precondiţie a gândirii înseşi, care nu poate înainta în cunoaştere în absenţa supoziţiilor ontologice legate de ideea de principiu al lumii sociale, ca Unu, ca ceva identic cu sine în toate manifestările. Pe de altă parte, şi admiterea principiului ca Unu, în ordinea cunoaşterii, se instituie tot ca o precondiţie a gândirii, în sensul în care cunoaşterea este ori universală, ori nu este deloc. Pe această bază, şi alteritatea devine inteligibilă. În ordinea unităţii, alteritatea nu poate fi decât umanitate. În ordinea diversităţii, alteritatea se explică prin cadre şi manifestări determinabile sociologic, adică prin moduri de a fi ale naţiuni, ale umanităţii.

Aplicarea acestui model aristotelic de analiză, în ordinea lui formal ontologică, la conceptul ştiinţei naţiunii, pare a fi artificială în condiţiile în care Gusti nu face niciodată astfel de trimiteri explicite. Fără îndoială, Gusti a fost, pentru a folosi o metaforă, contemporan cu secolul lui, un intelectual care făcea parte din rândurile elitei ştiinţifice şi filosofice europene. Or, a spune că sursele gândirii clasice l-au inspirat în creaţia sa ştiinţifică înseamnă a nu ţine cont de originile reale ale gândirii sale şi de modul în care Gusti s-a perceput pe el însuşi.[314]

[314] „Nu aparţin nici unei şcoale filosofice, sunt pentru o filosofie ştiinţifică, pentru o filosofie critică-realistă, adică pentru o filosofie sintetică-critică a realităţii analizate de ştiinţele particulare"; apud. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 38.

Pe de altă parte, este tot atât de adevărat că teoria sociologică a lui Gusti, ca orice teorie socială majoră, poate fi explicitată, raționalizată şi reordonată din multiple perspective filosofice. Acest fapt reprezintă un simptom sigur al forței explicative a unei teorii sociale, care poate comunica adevăruri în funcție de datele prealabile ale interpretului sau, cum se spune astăzi, de orizontul de aşteptare al hermeneutului. Pentru o minte neantrenată epistemologic şi filosofic, interpretările de acest gen ar putea fi văzute ca exagerări sau exerciții gratuite, fără relevanță explicativă. În realitate, astfel de teorii cu o mare putere de unificare a faptelor eterogene şi cu forță explicativă şi hermeneutică fertilă, rezistente în timp şi „confirmate" continuu prin „proba faptelor", pot primi justificări filosofice surprinzătoare.

Ilustrativă în acest sens este interpretarea de pe pozițiile unei *fenomenologii culturale*, interpretare pe care Mircea Vulcănescu o propune – în „Arhiva pentru ştiința şi reforma socială" (1933) – cercetărilor monografice şi sistemului sociologic gustian, văzute împreună din perspectiva unei ontologii regionale. Replica a venit imediat, probă a modului de receptare în epocă a sociologiei şi a metodei monografice ale lui D. Gusti, prin Constantin Georgiade, doctor în psihologie la Paris, autor de importante cărți în domeniu: „Ni se par surprinzătoare… părerile unora dintre colaboratori, intelectuali distinşi de altfel, care consideră sistemul şi cercetările derivate de el [Gusti, n.n.] drept: o ontologie regională a existenței sociale, în sensul apropierii de Husserl şi Aristotel sau de metafizica vitalistă a devenirii. Ce legătură directă are, de exemplu, vatra satului Cornova sau mentalitatea mistică cvasiafricană a țăranilor noştri cu fenomenologia lui Husserl sau cu aristotelismul. Avem impresia că aceşti cercetători disociază unitatea sistemului profesorului lor, atribuindu-i o contrazicere între teorie şi aplicație, care de fapt nu există la origine. Speculația filosofică pe care aceşti discipoli o încearcă… specularea şi exagerarea unor slabe virtualități ale sistemului… ni se par artificiale, slab justificate şi absolut inutile în stadiul actual de dezvoltare al ştiințelor sociale şi îndeosebi al ştiințelor sociale româneşti."[315] Răspunsul lui M. Vulcănescu la obiecțiile lui C. Georgiade sunt memorabile şi pot fi însuşite, în

[315] Apud. Marin Diaconu, *Note şi comentarii*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ed. cit., p. 350.

ordinea valabilității, şi astăzi: „Ce raport are acest punct de vedere cu vatra satului Cornova? Unul esențial. Dacă n-ar exista convingerea, derivată din sistem, că orice formă de viață actuală e determinată, printre altele, şi de formele de viață anterioare, nimeni nu s-ar ocupa de Cornova. Fenomenologia e deci însuşi motivul care justifică cercetarea… E de găsit *esența* unor manifestări şi semnificația veche a unor împrejurări pe care astăzi şi-au pierdut-o sau şi-au schimbat-o. Prin ce procedeu se descoperă această semnificație? Prin punerea *faptului în funcțiune de totalitatea condițiilor de viață* în care a apărut… Iată un exemplu: un descântec. După ce reproduce o serie de imprecații magice, sfârşeşte cu formula: *Descântecul meu, Leacul lui Dumenezeu…* Care e natura acestui fapt? Vădeşte el o mentalitate magică, sau o mentalitate religioasă?… Numai pătrunzând înțelesul..., trăind direct în actualitatea faptului, poți deosebi ce este supraviețuire… Ea impune o identificare simpatetică cu obiectul cercetat, o contopire sufletească cu el, o trăire în însăşi condițiile lui… sistemul profesorului Gusti nu e numai o şcoală de reflecție severă de contact cu realitatea. Ci şi o şcoală tot atât de severă de gândire, de reflecție asupra acestei realități."[316]

Într-adevăr, teoria sociologică a lui D. Gusti este susceptibilă de fi „citită" şi din unghiul fenomenologiei culturale. Este posibilă chiar şi o lectură din perspectiva filosofiei pragmatice. Căci ce propune în esență Gusti, dacă nu o teorie a acțiunii sociale, aşa cum a încercat şi pragmatismul european şi american? Cum spuneam, în ordine filosofică, D. Gusti propune o *viziune ontologică asupra societății*, prin asimilarea națiunii cu umanitatea *şi, totodată, un proiect de filosofie practică* fundat pe ideea voinței sociale, concepută de Gusti drept *causa movens* a existenței națiunii şi umanității[317].

[316] A se vedea: Mircea Vulcănescu, *Sociologia românească. Răspuns d-lui C. Georgiade*, *op. cit.*, pp. 167–175.

[317] „Din domeniul filosofiei practice fac parte: întâi, realitatea socială care este în esența ei voință socială; apoi, procesul de cunoaştere cauzală a acestei realități, care este un proces analitic-cauzal – obiectul ştiințelor particulare..."; D. Gusti, *Realitatea, ştiința şi reforma socială. Câteva indicații asupra metodei*, în „Arhiva pentru ştiința şi reforma socială", apud. Mircea Vulcănescu, *Şcoala sociologică a lui D. Gusti*, ed. cit., p. 47.

Corolarul întregii argumentații este exprimat de Gusti însuşi în cuvinte care au devenit pentru „tânăra generație" axiomă de reconstrucție culturală: „Cea mai veche cultură din Europa orientală, care este cea românească, trebuie să simtă, azi mai mult ca oricând, ceea ce îşi datoreşte ei însăşi, şi ceea ce este în stare a da umanității. Ea trebuie să aducă culturii universale contribuția românească, pe care omenirea este în drept să o aştepte, turnând sufletul românesc în formele eterne şi universale ale creației."[318]

Imaginea şcolii monografice prin personalitatea ştiințifică de mare prestigiu a lui Dimitrie Gusti şi prin justificările filosofice ale lui Mircea Vulcănescu constituia, am putea spune, imaginea „standard" a conştiinței de sine româneşti. La formarea acestei imagini au contribuit din interior, ca membri ai echipelor monografice, zeci şi sute de tineri studenți, precum şi o serie de reprezentanți de vârf ai „tinerei generații". Cu toții vorbeau despre o „Renaştere românească" ce-şi avea izvorul în valorile satului, depozitarul valorilor autentice româneşti neluate în seamă, dacă nu chiar negate, de „bătrânii" intelectuali de orientare maioresciană.

**

Ideea de „Renaştere românească" şi tema „cele două Românii", atât de dezbătută de „tânăra generație", îşi au rădăcina în tezele ce pot fi extrase din cuvintele lui Gusti: cultura română, identificată cu ceea ce are ea tradițional, cu valorile satului, este cea mai veche din Europa orientală: prin urmare, cultura română este expresia originarității, întrucât ea a supraviețuit în istorie prin energii proprii şi forță interioară, păstrându-şi identitatea de sine printr-o continuă şi reluată acțiune (voință) asupra ei înseşi; în noile condiții ale modernității, sarcina românilor constă în a produce, în consonanță cu aceste date structurale venite prin tradiție, opere cu semnificații universale, general umane.

Ideile lui Gusti privind centralitatea satului în cultura şi civilizația românească era o generalitate de nimeni contestată, nici măcar de Noica însuşi, care, în singularitatea lui, a tematizat ceea ce părea de la sine înțeles: ştiința cu fundamente naționale, şi nu

---

[318] D. Gusti, *Discurs cu prilejul aniversării a zece ani de la Unire*, apud, Dan Dungaciu, *op. cit.*, p. 193.

filosofice, inclusiv ideea primatului culturii tradiționale asupra culturii savante românești în mecanismele autoînțelegerii comunitare.

În paranteză fie spus, cercetătorul filosofiei românești interesat de contextul gândirii lui Noica ar putea să invoce la fel de bine filosofia culturii elaborată de Lucian Blaga, atât de admirată de Noica, ori gândirea identitară a lui C. Rădulescu-Motru, cel care folosește pentru prima dată într-un context filosofic ideea „spiritualității românești". Am ales, pe de o parte, exemplul lui Gusti, pentru că el este, prin Mircea Vulcănescu, mai apropiat de C. Noica și de filosofia sa identitară. Pe de altă parte, pentru a denunța și prejudecata exegetică – indusă de Noica însuși la maturitate, în cunoscutele cuvinte: „A existat în generația noastră un om care ne domina pe toți: prin lecturile lui, prin fantezie, prin grația intelectului, prin conștiința morală. Se numea Mircea Vulcănescu" – ce acceptă ideea că o prietenie de suflet, așa cum a fost între Vulcănescu și Noica, se fundează, în mod automat, și pe o similaritate de viziune. În realitate, în ciuda prieteniei și a proiectelor culturale comune, în materie de gândire identitară cei doi filosofi împărtășeau convingeri diferite, dacă nu chiar ireconciliabile.

Revenind, obsesia originarului și aplicarea consecventă a principiului anteriorității culturii tradiționale în raport cu formele savante ale culturii românești de extracție occidentală au produs binomul celor *două Românii*, în fapt, sinteza pluralelor paradoxuri ale modernității românești, semnalate deja de tradiția dezbaterii formelor fără fond: economie sătească *versus* economie capitalistă, cultură tradițională *versus* cultură savantă, boierime *versus* burghezie, sat *versus* oraș, tradiționalism *versus* progresism, naționalism *versus* cosmopolitism, barbarie *versus* civilizație, răsăritean *versus* apusean, tradiție *versus* inovație, individ *versus* societate, agrar *versus* industrial etc.

Fiind vorba despre sinteză, conceptul „două Românii" conține, în intensiunea sa, mai mult decât pluralitatea de paradoxuri semnalate: „E o problemă de alegere nu între forme de administrație, nici chiar între forme de societate, ci între *două idei despre om* (s. n.), între două inserții ale omului în cosmos, între două civilizații… Aici, în jurul

problemei celor două Românii, stă miezul esenţial al întrebării despre viitorul nostru ca neam… În alegerea dintre stilul organic de existenţă a băştinaşilor acestei ţări şi stilul hibrid de existenţă a plevei oraşelor noastre. Tot ce are preţ din viaţa acestui neam e venit de la sat, sau măcar trecut prin sat. Nimic trainic nu s-a închegat între aceste hotare fără el… Problema rămâne astfel pusă conştiinţei româneşti mai departe: două Românii: sate, oraşe. O alegere între ele se impune şi azi, pentru că de ea atârnă totul. Dar cum să facem această alegere? În ce sens? Cu ce riscuri?”[319]

Dezbaterile în jurul temei „cele două Românii” au avut drept consecinţă o destructurare şi mai accentuată a vechii conştiinţe de sine româneşti ale cărei rădăcini le putem detecta, cum argumentează Constantin Schifirneţ, chiar la începuturile actelor de modernizare culturală a României. Dacă generaţiile anterioare de intelectuali, începând cu reprezentanţii Şcolii Ardelene, au construit scenarii identitare luând ca termen prim cultura apuseană, în acest caz cultura română fiind văzută ca specie *subdezvoltată* a lumii Vest-europene, sarcina ei fiind aceea de a recupera *decalajele*, „tânăra generaţie” inversează datele prime de construcţie, plecând de la principiul *anteriorităţii culturii tradiţionale* şi, pe această bază, de la formularea unei noi sarcini intelectuale, *critica culturii savante româneşti de import occidental*.

Se încerca, astfel, recuperarea *tradiţiei-lest*[320], într-o perspectivă *unificatoare* a culturii savante româneşti ce şi-a produs, sub impactul modernizării, propria sa *alteritate*, cultura tradiţională, pe care a respins-o ca fiindu-i potrivnică. Se ştie, procesul de modernizare a Românei şi a culturii savante proprii acesteia s-a realizat accelerat,

---

[319] Mircea Vulcănescu, *Cele două Românii II*, în volumul *Opere II, Chipuri spirituale. Sociologie*, ed. cit., pp. 685–687. Problema celor două Românii a fost reluată recent şi de Adrian Dinu Rachieru pe fondul transformărilor survenite în primii ani de după Revoluţia din decembrie 1989. A se vedea: Adrian Dinu Rachieru, *Cele două Românii*, Timişoara, Editura Helicon, 1993, în mod special cap. *Poporul mioritic*, pp. 31–50.

[320] Vezi Constantin Aslam, *Palimpsestul identităţii româneşti*. *Reflecţii asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, *op cit.*, cap. *Despre tradiţie – precizări conceptuale. Tradiţia palimpsestică – propriul culturii române*, pp. 176–180.

începând din secolul al XVIII-lea, prin importul decisiv al *formelor* instituționale şi culturale ale lumii occidentale, dar şi al *tradiției* acestor forme. Or, tradiția culturală românească (cultura țărănească, dar şi formele ei culte fundate pe valorile ortodoxiei) *nu a produs prin sine* cultura modernă românească, în care să se recunoască şi să se legitimeze pe sine, aşa cum s-a întâmplat în Apus. Această tradiție, *de facto*, extrem de vie şi dominantă în viața reală românească este percepută, desigur, cu excepții, la începuturile modernității româneşti, *de jure*, ca ceva muzeal, pe cale de dispariție, ca un „apendice" ce trebuie extirpat treptat prin ştiință, educație şi civilizație de inspirație occidentală.

Începuturile modernității româneşti coincide, paradoxal, cu *naşterea unei tradiții a respingerii tradiției* româneşti şi, pe cale de consecință, cu apariția unei conştiințe de sine româneşti puse în fața armonizării unei dualități produse chiar de ea însăşi.

România în modernitate a fost permanent în conflict cu sine pentru că, în ordine culturală, metaforic vorbind, *stătea într-un picior*. Ea se identifica, la nivelul conştiinței de sine, cu ceea ce-i era *străin*, cu formele culturii savante de import occidental, şi respingea ceea ce-i era *specific*, lumea satului românesc, cultura tradițională şi valorile imemoriale ataşate ei. Această dualitate exprimată sintetic în binomul „barbarie–civilizație" ori „Orient–Occident", cuvintele-cheie ale modernității româneşti, contraria regulile elementare ale gândirii sănătoase, nevoită să formuleze despre aceeaşi entitate colectivă, cultura românească, predicate contradictorii. La nivelul identificărilor de sine, în ordine logică, românii era constrânşi, *de jure*, să aleagă între predicate reciproc contradictorii – când, *de facto*, la nivelul sensibilității identitare, lumea românească se înfățişa ca unitară. În consecință, perioada de început a modernității româneşti (ce debutează cu reprezentanții Şcolii Ardelene şi se încheie, convențional vorbind, cu sfârşitul Primului Război Mondial), a produs, la nivelul identificărilor de sine româneşti, un climat intelectual dominat de disonanțe cognitive. Cu cine să se identifice românii? Cu țărănescul, cu valorile *atemporale*, *colective*, ale satului românesc, dominante, de altfel, *de facto*, în lumea *reală* românească, sau cu valorile *istorice*, *individuale* de civilizație, progres tehnologic şi instituțional, propagate

de cultura savantă, fundată pe forma modernă de conştiinţă occidentală, dominante *de jure*, dar fără extensie în viaţa reală românească? Este limpede că afirmarea unui predicat însemna negarea celuilalt, fapt care producea, cum arătam, evidente disonanţe cognitive.

„Tânăra generaţie" a vrut să reaşeze, printr-o *reinterpretare a tradiţiei*, cultura românească „pe ambele picioare" şi să-i pună pe români, la nivelul conştiinţei de sine colective, în acord cu ei înşişi, într-o reconciliere cu propria lor cultură. Pe scurt, „tânăra generaţie" a încercat să gândească, într-un tot unitar şi necontradictoriu, ceea ce se înfăţişa conştiinţei identitare româneşti moderne ca fiind în contradicţie.

Pe baza principiului *anteriorităţii culturii tradiţionale*, „tânăra generaţie" a propus o nouă proiecţie identitară, un nou model al conştiinţei de sine, pe care-l putem numi convenţional „modelul celor două picioare ale culturii", menit să specifice românitatea în lume prin *creaţie* – tema obsesivă a scrierilor de tinereţe a „şefului" „tinerei generaţii", Mircea Eliade [321] –, dar şi o nouă agendă filosofică proprie, trasată cum vom remarca, de filosoful „tinerei generaţii": Constantin Noica.

În datele acestui paradox se fundează programul intelectual-filosofic al „tinerei generaţii", de *reconciliere a românilor cu propria lor cultură*. Programul a generat, cum spuneam, printre altele, şi o agendă filosofică proprie, ce fixa anumite *priorităţi de cercetare*

[321] „Sensul vieţii şi datoria fiecărui om este creaţia… singura datorie a statului este a îngădui şi a ajuta pe orice om să creeze… Naţionalismul nu poate face nici el excepţie, *creaţia* şi, deci, *eternitatea* sunt axele şi premisele sale… Există o sete de eternitate în fiecare om, sete pentru neamul şi ţara lui… un salt dincolo de istorie, prin care o ţară şi un neam intră şi rămân în eternitate. Un salt pe care l-a făcut vechea Grecie, Italia, Franţa, Anglia, Germania, Rusia"; Mircea Eliade, *România în eternitate*, în *Vol. cit.*, 2, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1990, pp. 127–128; „Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnaţi ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariţia lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu… îmi confirmase încrederea în posibilităţile creatoare ale neamului românesc"; Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 45.

specifice comunităţii filosofice româneşti (izvorâte din materialul românesc de reflecţie) fiind diferită de agenda canonică europeană numai prin aceste priorităţi.

Această *stare de fapt trebuie înţeleasă, şi nu opusă mecanic filosofiei europene, ce-şi avea ritmul propriu de cercetare cu extensie internaţională, ce cuprindea inclusiv România.* Nici un filosof român semnificativ nu a susţinut vreodată că filosofia pe care o practică nu e europeană şi, cu atât mai mult, nici filosofii „tinerei generaţii", în fond, cei mai culţi şi mai „europeni" filosofi ai noştri.

Revenind, problematica extrem de contradictorie a modernităţii româneşti *impunea o intervenţie a mijloacelor filosofice de analiză*, a metafizicii şi ontologiei, a filosofiei culturii şi istoriei, a filosofiei cunoaşterii şi epistemologiei, a axiologiei etc., domenii ilustrate în România, aşa cum ne indică *Istoria filosofiei româneşti* a lui Nicolae Bagdasar, la nivel european, chiar cu performanţe şi priorităţi în anumite domenii cum ar fi logica.[322]

Dar cum se poate gândi acceptând contradicţia? Aici se află provocarea filosofică a „materialului românesc" şi „sarcina de a limpezi gândirea românească", în fond, programul filosofic identitar al lui C. Noica de conciliere a românilor cu propria lor cultură. Ideea e afirmată, în alţi termeni, şi de Tudor Vianu: „Cultura română se găseşte într-un proces de adaptare la propria sa logică internă. Cultura română a început să se cugete pe sine, să se interogheze asupra ei şi a ţintelor ei. Toţi gânditorii de seamă şi-au pus această problemă."[323]

În jurul acestei dileme a modernităţii româneşti – „românii, popor între două lumii"[324] – va rezona sufleteşte C. Noica şi, totodată, în acest orizont vom regăsi atât angajamentele sale *existenţiale*, cât şi rădăcinile filosofiei lui identitare. Opinia comună, astăzi, ce susţine ideea că impulsul spre filosofare este la Noica *doar* de natură livrescă, survenit prin lecturi şi meditaţii permanente exercitate asupra unora

---

[322] A se vedea: Alexandru Surdu, *Contribuţii româneşti în domeniul logicii în secolul XX*, Bucureşti, Editura Fundaţiei România de Mâine, 2001.

[323] Tudor Vianu, *Înţelesul integral al activismului*. *Problema românească*, în *Studii de filosofia culturii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1982, p. 120.

[324] Mircea Vulcănescu, *Despre spiritul românesc*, în vol. *Opere I*, ed. cit., p. 975.

dintre clasicii gândirii greceşti şi germane, este acum greu de acceptat. Rădăcinile gândirii ontologice noiciene, trebuie spus clar, sunt de natură existenţială, şi ele sunt produse de asumarea condiţiei de român, o condiţie umană sfâşiată de existenţa a două lumi interioare, a „două idei de om" ce se exclud reciproc şi care-şi împart dihotomic întregul culturii române: prima, ideea fundată pe *anistoric şi etern*, pe cultura tradiţională românească, pe oralitate şi folclor, pe valorile Răsăritului legate de tradiţia greacă, de slavonism, pe valorile ortodoxe de contemplare interioară etc.; cealaltă, ideea fundată pe *istorie şi progres*, pe tradiţia latină a culturii europene, a ştiinţei, a libertăţii şi drepturilor individuale, pe acţiune şi faptă protestantă etc., modelul exclusiv de inspiraţie al culturii savante româneşti. Cum se pot armoniza cele două lumii, cele „două idei de om"?

Surprinzător, poate, pentru aşteptările noastre de azi, care-şi au izvorul într-o anumită imagine a lui Noica, pe care l-am putea numi un „un Noica al contrastelor", văzut ca un om ce a *venerat* cultura tradiţională românească şi a încercat să-i prelungească valorile în propria sa filosofie – opinie susţinută, dar valorizată *diferit*, atât de admiratorii, cât şi de criticii interesaţi ai lui Noica –, ei bine, în contrast cu această imagine, Noica a supus unei analize critice fundamentele filosofice ale ideii monografice şi consecinţa firească a acesteia, anume ideea că „Renaşterea românească" îşi are originea în valorile anistorice ale satului, care, prin aplicarea postulatului continuităţii de valoare, ar putea impune spiritualitatea românească în lume.

Răspunsul *filosofic* pe care-l dă Noica va fi în răspăr cu imaginea „standard" propusă de Gusti şi justificată filosofic de Mircea Vulcănescu, atât în ce priveşte abordarea „aristotelică" a satului românesc, cât şi în ce priveşte principiul anteriorităţii culturii tradiţionale. În ordine epistemologică, „aristotelismul" este respins în măsura în care Noica consideră că mersul gândirii de la „a şti" la „a fi" este cel corect, în vreme ce primatul anteriorităţii culturii tradiţionale în raport cu cultura savantă trebuie substituit, în analizele reflexive de autocunoaştere comunitară, cu principiul anteriorităţii culturii europene, în calitatea de conştiinţă de sine românească.

În gândirea identitară de tinereţe, Noica este consecvent cu supoziţiile sale, ce fundează ontologic demersul său de filosofie a

culturii. Orice analiză filosofică a culturii trebuie să plece de la modelul european de cultură, de la valorile autonome ca structuri generative, respectiv de la conştiinţa de sine, care este un elaborat în exclusivitate european. Cu alte cuvinte, conştiinţa de sine românească este, în fapt, europeană. Există o identitate între cele două conştiinţe în măsura în care trezirea la sine este un act de universalitate, caracteristica de bază a culturii europene. Înţelegem de aici că, în acelaşi timp, conştiinţa de sine este solidară cu alteritatea sa. A fi alteritate depinde aici de poziţia temporară pe care o ocupă analizele. Noica descrie, în fond, datele propriei sale conştiinţe de sine, care este simultan europeană şi românească. Această descriere se realizează prin restructurarea celui mai discutat concept în interbelic: „spiritualitatea românească”.

3. Spiritualitate – sensuri filosofice

Preocupările filosofice ale lui Noica din tinereţe sunt, cum arătam, orientate enciclopedic. În ciuda acestui fapt, toate scrierile sale pot fi aliniate şi deduse sistematic dintr-un principiu unitar de construcţie: spiritul.

Acesta este Unul multiplul gândirii lui Noica şi poate fi luat ca termenul prim apt să introducă unitate în diversitatea creaţiei intelectuale din perioada scrierilor sale timpurii. Nu am greşi dacă am considera că Noica poate fi văzut ca un *filosof al spiritului*, ceea ce ne permite să-l plasăm în marea familie europeană a acestei orientări (cu rădăcini în filosofia idealismului german ce se împlineşte în Hegel) şi, deopotrivă, să-i recunoaştem unicitatea gândirii în ansamblul filosofiei româneşti.

„Axioma” de construcţie filosofică a lui Noica poate fi rezumată simplu: odată cu naşterea spiritului ca principiu de însufleţire a gândirii, a luat naştere o nouă lume, *ruptă* de lumea experienţei cotidiene. Este *lumea spiritului*, o lume de sensuri proprii numai lui, cu origine în activitatea spiritului însuşi, ca structură autogenerativă de factură individuală şi istorică. Logica internă a lumii spiritului este *opusă* logicii interne a lumii experienţei cotidiene. Aceste lumi, având principii de organizare diferite, se află permanent în conflict. În vreme

ce lumea experienței cotidiene consideră că lucrurile sunt de la sine înțelese, lumea spiritului se fundează pe o creație neostoită de sensuri de cunoaştere şi de valori morale ce produc echilibrul existențial cerut de conştiința oricărui om care vrea să ştie pentru ce trăieşte şi de ce moare.

Prin urmare, unitatea şi unicitatea gândirii lui Noica din tinerețe îşi au rădăcina în „spirit" şi în ipostazele lui, individuală şi individual-colectivă, de apariție în lume. Simplu spus, tematizarea spiritului ca Unu multiplu este marca filosofiei de tinerețe a lui Noica. Orice abordare a modului în care Noica a gândit şi tematizat conştiința de sine românească trebuie să aibă în vedere binomul Unu multiplu al spiritului în configurația lui românească.

Orientarea filosofiei lui Noica către o gândire fenomenologică centrată *în* spirit este, desigur, determinată de formula personalității sale filosofice, respectiv de o serie de opțiuni asupra cărora exegetul poate face doar ipoteze. Pe de altă parte, Noica a ales „spiritul" ca temă a gândirii şi pentru că, într-un fel sau altul, dezbaterile din perioada noastră interbelică l-au stimulat în această alegere. Perioada era saturată (chiar sufocată) de multiplele contexte, reciproc contradictorii, de apariție a „spiritului", încât am putea spune că termenii: „spirit", „spiritualitate", „spiritualitate românească" decupează identitar, prin raportare la întreaga gândire românească, filosofia interbelică în integralitatea ei. Toate orientările filosofice se raportau la „spirit" şi „spiritualitate", cu convingerea că în cuprinsul înțelesurilor acestora îşi pot mobiliza mai bine propriul potențial vizionar şi argumentativ. Recunoaşterea acestui fapt şi asumarea lui ca o precondiție a înțelegerii şi interpretării gândirii timpurii a lui Noica se impune cu toată forța dacă avem în vedere că „tânăra generație" se autodefinea şi-şi decupa identitatea concurențial față de generațiile anterioare, cu ajutorul expresiei: „noua spiritualitate". Această marcă identitară, „noua spiritualitate", a generației cu care Noica s-a identificat şi la a cărei solidaritate interpersonală a contribuit el însuşi, l-a determinat, e de presupus, pe tânărul gânditor în alegerile sale filosofice identitare.

Conceptul-cheie al gândirii identitare din tinerețea lui Noica este „spiritualitate românească". Noica nu-l defineşte explicit, ci contextual, cu convingerea că operația ar fi redundantă din moment ce

„noua spiritualitate” era unul dintre conceptele prin care „tânăra generaţie” se autodefinea prin raportare la celelalte generaţii intelectuale româneşti. În optica lui Mircea Vulcănescu, „spiritualitatea” era una dintre cele patru caracteristici, alături de „setea de experienţă”, „autenticitatea”, „tensiunea dramatică” („tragismul”, „criza”) care defineau „tânăra generaţie”: „Al treilea caracter e *spiritualitatea*, voinţa de a te depăşi, nevoia de absolut, pe care tânărul autentic o găseşte în sufletul său, cerinţa de veşnicie.”[325]

La nivel de precizări terminologice şi conceptuale, este demn de reţinut faptul că termenii compuşi: „spiritualitatea românească”, „suflet românesc” şi „om românesc”, în perioada interbelică, sunt la nivel de înţeles asimilabili şi interşanjabili, diferenţele fiind, de cele mai multe ori, doar nominale. Apoi, că „spiritualitate românească” desemna numele *originarităţii* şi *originalităţii* culturii române, o configuraţie *specifică* de valori unită în jurul „sufletului românesc” şi al „omului românesc”.

În rezumat, „spiritualitatea românească” este sinonim perfect cu expresia „cultură românească”, ca sinteză valorică cuprinsă în universul de fapte ale limbii române. Lumea interbelică a preferat termenul „spiritualitatea românească”, şi nu pe cel de „cultură românească”, întrucât dezbaterile europene aprinse în jurul binomului „cultură vs. civilizaţie”, transpuse pe caz românesc încă din 1904, odată cu apariţia lucrării lui C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi Politicianismul*, au produs fluidităţi semantice specifice unui concept vag. Noica însuşi şi-a manifestat preferinţa pentru termenul de „spiritualitate românească”, în condiţiile în care a folosit fără ezitări şi sintagma „cultură românească”, pentru potenţialul ei filosofic de analiză. Toate fenomenele culturii sunt pentru Noica de natură spirituală. Faptele culturale sunt creaţii ale spiritului şi pot fi înţelese *filosofic* doar dacă ne situăm pe poziţia spiritului însuşi, ca Unu multiplu în desfăşurare valorică. Teza aceasta este o constantă a gândirii sale chiar de la apariţia lucrării *Mathesis*…, când argumenta în favoarea unificării gândirii cu viaţa în conceptul de spirit.

Revenind, „tânăra generaţie” se autodefinea, prin urmare, prin Mircea Vulcănescu, şi îşi trasa propriile „hotare” prin raportare faţă de

---

[325] Mircea Vulcănescu, *Tânăra generaţie*, ed. cit., p. 70.

celelalte generaţii ale românilor, plecând de la *obiectivele* culturale de prim ordin, derivate toate din centralitatea „sufletului românesc” şi a spiritualităţii modelate de acesta. Acestea, obiectivele, erau văzute în termeni de destin comun, transindividual, cu conotaţiile religioase implicate în termenul de „misiune universală” (datorie, în sens creştin): „Cea dintâi misiune a tinerei generaţii este *să asigure unitatea sufletească a românilor*;… A doua misiune a tinerei generaţii este *să exprime în forme universale acest suflet românesc*… Legând roadele unei adaptări inteligente cu firul tradiţiilor noastre, ispitind sensul diverselor straturi pe care le-a depus istoria în sufletul şi în structura civilizaţiei româneşti, de la vechiul suflet tracic şi până la cele din urmă înrâuriri constitutive – această generaţie va trebui să descopere acea configuraţie, de dozaj specific al influenţelor şi al eficienţei lor, care defineşte un suflet propriu;… A treia misiune a acestei generaţii este *pregătirea pentru ceasurile grele care pot veni*;… În sfârşit, pentru unii, această generaţie mai are o misiune universală. Aceea de a pregăti *ivirea omului nou*. De a se integra în ritmul creaţiei universale omeneşti şi de a contribui la pregătirea omului de mâine, către care se îndreaptă nădejdea şi eforturile întregii creaţii omeneşti.”[326]

Remarcăm imediat că „tânăra generaţie” şi „spiritualitatea” trasează împreună contururile unui cerc hermeneutic în al cărui orizont de înţeles trebuie să plasăm şi gândirea de tinereţe a lui Noica, *filosoful* acestei generaţii. Nu este vorba aici doar de date *exterioare* de context ce, în mod aleatoriu, pot fi invocate sau nu fără a afecta substanţa unei interpretări. Contextul gândirii lui Noica trece, prin prelucrări filosofice, în chiar conţinutul gândirii sale identitare prin faptul că, la acest nivel de interpretare, impulsul către filosofare este generat de probleme existenţiale, şi nu, în mod exclusiv, de interese exegetice desprinse din autonomia filosofiei înseşi.

Existenţa acestui cerc hermeneutic, „tânăra generaţie–spiritualitatea”, explică interdependenţa dezbaterilor aprinse care au avut loc în interbelicul românesc şi la care au participat, cum am arătat în capitolul „Orizonturi precomprehensive”, cele trei generaţii diferite ce şi-au intersectat viaţa în acel timp istoric. Aşa se explică de ce

[326] *Ibidem*, pp. 72–74.

dezbaterile în jurul „spiritualităţii” s-au intersectat cu cele legate de tematizarea conceptului „tânăra generaţie” şi, mai departe, de ce trebuie să privim cele două concepte în complementaritatea lor hermeneutică.

Fireşte că şi în jurul „spiritualităţii” s-au propus, în ordine *filosofică*, în principal, două modele distincte de înţelegere, corespunzătoare, *relativ*, celor două modele de conştiinţă: modelul raţionalist, clasic sau iluminist al conştiinţei, şi modelul atitudinal, reflexiv-orientat, specific unora dintre reprezentanţii şcolii naeionesciene de gândire. La nivelul textelor reprezentative, primul model de înţelegere, cel „maiorescian”, este expus de Constantin Rădulescu-Motru în lucrarea *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*. În aceeaşi cheie maioresciană se înscrie şi volumul lui Ion Zamfirescu, *Spiritualităţi româneşti*, o teză de doctorat inspirată de înţelesul pe care Rădulescu-Motru îl propune conceptului „spiritualitate”.

Textele semnate de Vulcănescu şi Mircea Eliade, în principal, conturează „modelul atitudinal” al spiritualităţii, *relativ* opus faţă de modelul „maiorescian”, întrucât şi unii, şi alţii încercau să identifice spiritualitatea românească în „ceva” care i-ar putea specifica pe români în lume. În schimb, cum vom remarca, atitudinea antiesenţialistă a lui Noica îl va conduce la elaborarea unui concept diferit de „spiritualitate românească”, opus atât maiorescienilor, cât şi viziunii celor doi prieteni ai lui, Mircea Vulcănescu şi Mircea Eliade. Cum vom remarca, în ciuda faptului că metoda fenomenologică îi uneşte, interpretarea diferită a *originarului românesc* îi desparte.

Pentru Noica, *originarul românesc* nu este „ceva” de ordin substanţialist, o entitate sustrasă devenirii, „formele eterne” produse de cultura tradiţională românească, de valorile satului ori de valoarea „veşnică” a sacrului, ce au întâietate ontologică şi epistemologică în analiza conştiinţei de sine româneşti. Originaritatea trebuie văzută plecând de la „ a şti”, şi nu de la „a fi”. Prin urmare, în această răsturnare de perspectivă, Noica se desparte atât de Vulcănescu, cât şi de Eliade, care, într-un fel sau altul, vedeau faptele de cultură româneşti plecând de la continuitate şi *nu* de la „ruptură”, cum le va înţelege Noica. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni.

Contextul dezbaterii şi al poziţiilor exprimate în legătură cu „spiritualitatea românească” este, fireşte, cu mult mai bogat decât schematismul pe care-l aplicăm acum. Vom face abstracţie, din

motivele exterioare cunoscute, de lucrările lui Nicolae Iorga, de lucrările expuse de Lucian Blaga în *Trilogia culturii*, de articolele lui Dumitru Stăniloae[327], Vasile Băncilă, ori de lucrările lui Nichifor Crainic, piese de bază în orice încercare de monografie a temei. Punctul de maximum al acestor dezbaterii se situează în deceniul al patrulea, în fapt, momentul istoric de maximă tensiune în încercarea de definire a specificului românesc în lume.[328]

*

Identificarea „spiritualității româneşti” cu întreg fenomenul cultural românesc, în ansamblul său de manifestări umaniste, apare pregnant în prim-planul publicisticii noastre odată cu revista „Gândirea” (1921). Inițial, termenul „spiritualitate românească” viza creația umanistă în limba română, literatură, poezie, teatru. Treptat dezbaterile în jurul „spiritualității” au luat o turnură teologică, printre altele, întrucât prin el se desemnau îndeosebi valorile creştinismului ortodox, învestit în funcția etnică de conservare a identității româneşti.[329]

Tot în această perioadă, termenul „spiritualitate românească” este folosit şi într-un sens filosofic de Marin Ştefănescu, în prima lucrare de istorie a filosofiei româneşti, din 1922: „Aşa a fost, deci, filosofia românească, o armonie spiritualistă sau un spiritualism armonic.”[330]

---

[327] A se vedea: Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Bucureşti, Editura Elion, 2004, lucrare ce argumentează ideea spiritului de sinteză Occident–Orient, latinitate–ortodoxie, ce caracterizează spiritualitatea românească.

[328] A se vedea: Gabriel Stănescu, *Pentru o definire a specificului românesc*, Note bibliografice de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Criterion Publishing, 2006, o antologie reprezentativă de texte pe tema autodefinirii româneşti semnate de C. Rădulescu-Motru, Nicolae Iorga, Mihai Ralea, Vasile Băncilă, Tudor Vianu, Dan Botta, Nichifor Crainic, Emil Cioran, Ion Petrovici, Mircea Vulcănescu, Siminon Mehedinți, George Călinescu, Ernest Bernea, Ion Zamfirescu, Constantin Noica, Lucian Blaga, Ion Buricescu, Mircea Eliade, Anton Dumitriu, Dumitru Stăniloae.

[329] A se vedea: Mona Mamulea, *Dialectica închiderii şi deschiderii în cultura română modernă*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Ortodoxie şi identitate etnică*, pp. 233–240, şi cap. *De la discursul cultural la discursul politic*, pp. 240–244.

[330] Marin Ştefănescu, *Filosofia românească*, Studiu introductiv, îngrijire de ediție şi note de Constantin Schifirneț, Bucureşti, Editura Historia, 2008, p. 422.

Memorabilă este, în schimb, încercarea lui C. Rădulescu-Motru de a întemeia, după Primul Război Mondial, o „știință a spiritualității", idee urmărită într-o serie de articole adunate în volumul *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, piesă de bază în înțelegerea temei noastre, întrucât autorul propune, concomitent, o abordare teoretică (terminologică, conceptuală, respectiv istorică şi sistematică), dar şi practică (în termenii lui C. Rădulescu-Motru, „program de muncă" şi de „disciplină morală"). Lucrarea continuă aceeaşi atitudine critică pe care Rădulescu-Motru o mobiliza în *Cultura română şi politicianismul* (1904), dar de pe o altă platformă teoretică şi din unghiul unor noi realități româneşti, survenite după Mare Unire.

Ce însemna pentru C. Rădulescu-Motru întemeierea unei „ştiințe a spiritualității" şi ce consecințe urma să extragă din această întemeiere?

Intențiile şi scopurile întreprinderii intelectuale pe care le întrevede Rădulescu-Motru derivă chiar din înțelesul conceptului: „Pentru noi, spiritualitatea este complexul de idei şi sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci îşi justifică credința într-o ordine perfectă şi eternă pe care este sortită a o realiza în decursul timpului viața pe pământ. Fără credința într-o ordine perfectă şi eternă, care să dea înțelesul vieții pe pământ, nu există spiritualitate."[331]

Remarcăm ideea că sfera conceptului „spiritualitate" este cu mult mai largă decât cunoscutul ei sens religios, ca desemnând relația de credință a omului cu Dumnezeu şi cultura spiritual-teologică fundată pe această relație. În accepția lui Rădulescu-Motru, „spiritualitatea" este văzută la plural, ceea ce permite includerea în sfera sa a tuturor formele culturii care, într-un fel sau altul, se fundează pe credința în perfecțiune. În termenii lui Rădulescu-Motru, „toate sistemele mari de gândire în materie de viață socială şi politică sunt de fapt spiritualități, adică *justificări pentru anumite credințe*" [332] (s.n.).

---

[331] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită şi note de Gh. Al. Cazan, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1992, p. 17.

[332] *Ibidem*.

Rădulescu-Motru distinge două tipuri de spiritualități, sisteme de justificări în istoria modernă a românilor. Primul aparține secolului al XIX-lea şi justifică credința în ordinea juridică a suveranității naționale, un principiu de drept internațional importat în care românii au crezut şi au acționat insuflați de el, izbutind astfel să realizeze România Mare. Această spiritualitate este numită de C. Rădulescu-Motru „naționalism" şi justifică idealul individualist al modernității, constituit dintr-o serie de credințe în contractul social, suveranitate națională, democrație. Naționalismul, ca spiritualitate ce justifica credința în libertatea individului şi organizarea liberalistă a societății – „faptul existenței naționale era înțeles ca o totalitate sumativă de indivizi în cadrul mai larg al omenirii"[333] –, este, constată C. Rădulescu-Motru, părăsit în Europa postbelică şi, prin urmare, trebuie înlocuit cu un alt tip de spiritualitate, un „nou naționalism", numit de filosof „românism": „Noul naționalism pleacă de la credința că fiecare națiune formează o istorie de sine stătătoare, avându-şi istoria şi destinul ei propriu… poporul devenit națiune îşi are destinul său, deosebit de al tuturor celorlalte națiuni. Întocmai, cum în mecanica nouă, bazată pe legea relativității, fiecare sistem de energie îşi are timpul său local, tot astfel fiecare națiune îşi are istoria sa locală. Cum nu există un cadran de ceasornic, acelaşi pentru toate universurile, tot aşa nu există o scală de valori, pentru toate națiunile. Fiecare națiune aduce la lumină ceea ce stă în firea sa ca energie şi valoare."[334]

Ideea de a te situa pe poziția științei şi a științificității, opusă opiniilor arbitrare, neprofesionalizate, ori părerilor interesate în a justifica retoric interese individuale şi de grup, axioma conduitei intelectuale şi culturale a lui Rădulescu-Motru, este aplicată şi la doctrina noii spiritualități, a românismului. Astfel, Rădulescu-Motru denunță atât „mitul conștiențialismului cartezian după care conştiința actuală a individului este unicul izvor al realității sufleteşti… pe care se fundează viața istorică a popoarelor", cât şi ideea „omului abstract" care îşi urmăreşte doar interesele sale individuale, inclusiv doctrina mâinii invizibile, specifică liberalismului economic şi politic. La fel cum „istoricii de astăzi urmăresc descoperirea unor adevăruri cu mult

[333] *Ibidem*, p. 42.
[334] *Ibidem*, p. 43.

mai presus de interesele actualităţii… având pretenţia să explice prezentul din cursul vieţii istorice aşa cum explicau ceilalţi oameni de ştiinţă toate cazurile individuale din legile generale ale naturii”[335], Rădulescu-Motru îşi propune să cerceteze spiritualitatea românească din perspectiva „eternităţii, şi a nu a actualităţii”.

Ce este în esenţă românismul şi ce credinţă anume justifică acest nou tip de spiritualitate în viziunea lui Rădulescu-Motru? Noua spiritualitate justifică „ştiinţific” (filosofic), teoretic şi practic credinţa în destinul, unicitatea şi originaritatea etnicului românesc, fundamente ale afirmării naţiunii şi culturii române în lume, credinţe afirmate, de pildă, de Eminescu şi Hasdeu. Faptele sufleteşti ale românilor creatoare de valori unice trebuie stimulate, susţine Rădulescu-Motru, în dauna importului de forme străine, care au pervertit şi au îndreptat energia creativă românească pe căi înfundate. Românismul implica un ansamblu de acţiuni dirijate: reabilitarea spiritualităţii creştine, a ortodoxismului, reabilitarea tradiţiilor şi instituţiilor de baştină în care a trăit poporul român, sporirea grijii pentru latura biologică şi etnică a populaţiei româneşti, producerea unor noi forme de viaţă spirituală care să continue „opera începută de sufletul colectiv al poporului.”[336] În materie de viaţă publică, „politica Românismului nu o poate face decât clasa socială care a susţinut şi în trecut povara destinului de român: ţărănimea prin fiii ei”[337].

În esenţă, românismul ca tip de spiritualitate justifica afirmarea de sine a Românei în lume prin ea însăşi şi prin propriile ei valori de unicitate, ansamblul de dispoziţii sufleteşti adăpostite, dar nevalorificate de etnicul românesc, conform convingerii că trebuie părăsită în totalitate ideea importului de cultură: „Cultura în sine, model de imitat, nu există. Fiecare popor dă la lumină, ca operă de cultură, ceea ce are înnăscut în predispoziţiile sale.”[338]

Ideea lui Rădulescu-Motru, că în fondul ei intim fiecare cultură îşi produce un sistem propriu de spiritualităţi, adică de justificări ideatice şi simbolice ale vieţii prinse în sisteme de gândire şi

[335] *Ibidem*, p. 81.
[336] *Ibidem*, p. 76.
[337] *Ibidem*, p. 78.
[338] *Ibidem*, p. 84

reprezentări explicite sau difuze ce susțin din „interior” orice comunitate omenească şi-i conferă individualitate şi specificitate, punând-o într-o relație de identitate–alteritate cu alte comunitătii, este continuată de Ion Zamfirescu, filosof al culturii şi sociolog apropiat de Dimitrie Gusti.[339]

Spre deosebire de Rădulescu-Motru, care este interesat în a justifica ştiințific şi filosofic existența unei noi spiritualități, românismul, opusă vechii spiritualități, naționalismul, accentuând potențele etnicului românesc ce trebuie să-şi urmeze în viitor propria sa vocație de afirmare a specificității sale, Ion Zamfirescu este interesat mai degrabă de trecut şi de modul în care aceste „spiritualități” au conservat identitatea românească: „Ideea de spiritualitate este posibilă tocmai pentru faptul că ea defineşte realități care sunt produse ale unor integrări treptate de experiențe, conform cu legile generale de evoluție a culturii. Însă, odată apărută şi instaurată ca atare în sentimentul de sine al unei colectivități, existența ei se consolidează, pentru că ea devine atunci o coordonată, aproape o condiție de a fi, a acelei colectivități. Cu alte cuvinte, din acea clipă, spiritualitatea devine o bază şi totodată un cadru pentru toate manifestările spirituale ale colectivității în chestiune, în special pentru manifestările menite să-i creeze o autonomie şi specificitate culturală.”[340]

---

[339] A se vedea: Marin Diaconu, *In Memoriam Ion Zamfirescu*, în „Revista de filosofie”, Tomul LII, 5–6 septembrie – decembrie 2005, pp. 993–1005. Aici sunt prezentate pe larg datele biografice, lista principalelor lucrări publicate de Ion Zamfirescu, studiile şi articolele apărute în perioada 1932–1999 şi comunicarea *Conceptul european de universalitate*, rostită de acesta la Institutul de Istorie Universală „N. Iorga”, în ziua de 11 mai 1946. Datele biografice, traseul formativ şi etapele creației lui Ion Zamfirescu pot fi găsite, de asemenea, în Marin Diaconu, *O personalitate raționalistă şi umanistă*, în „Mozaicul”, Revistă de cultură fondată la Craiova, în 1838, de Constantin Lecca, Serie Nouă, Anul V, Nr. 1–2 (39, 40), 2002, pp. 3–4; A se vedea şi Constantin Aslam, *Ion Zamfirescu: ultimul maiorescian din gândirea românească a secolului al XX-lea*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, Vol. IV, Coordonator: Viorel Cernica, Ediție îngrijită de Mona Mamulea, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, pp. 131–151.

[340] Ion Zamfirescu, *Spiritualități româneşti*, *op. cit.*, p. 14.

Prin urmare, în interpretarea lui Ion Zamfirescu, spiritualitățile sunt deopotrivă cadre şi conținuturi ale conştiinței de sine româneşti. Spiritualitățile desemnează, aşadar, conştiința de sine generată de experiențe interioare. A cerceta aceste „spiritualități" presupune a cerceta datele conştiinței de sine româneşti, modul în care românii se văd pe ei înşişi în raport cu alții. Cu alte cuvinte, spre deosebire de curentele culturale şi intelectuale, de orientările ideologice cu o durată variabilă în timp etc., spiritualitățile se referă la ceea ce e constant şi intră în constituția sufletească de bază a „românescului" ca mod unic de a fi al colectivității noastre: „… spiritualitățile nu se anulează, ci coexistă funcțional, integrând astfel sistemul de bază pe care se întemeiază viața spirituală a unei colectivități. Prin urmare, noi nu vedem spiritualitățile în luptă una cu cealaltă, disputându-şi primate sau drepturi exclusive asupra unei colectivități anumite, ci le vedem condiționând, tocmai prin conexiunea lor funcțională şi prin mulțimea insesizabilă a interferențelor lor continue, ceea ce este mai adânc, mai legitim, mai necesar şi mai specific în manifestările spirituale ale unei colectivități anumite."[341]

Ion Zamfirescu se concentrează pe descrierea a patru tipuri de spiritualități care au alcătuit țesătura şi cadrele conştiinței de sine româneşti, ortodoxismul, tradiționalismul, etnicismul şi naționalismul, cu convingerea că ele au un dublu rol: pe de o parte, definesc *actual* românitatea în lume şi, pe de altă parte, aceste spiritualități sunt *structuri anticipative*, în sensul că ele numesc un sistem de credințe şi aspirații către ceea ce vrem să fim în viitor. În consecință, spiritualitățile sunt sisteme de corelații sufleteşti, puncte de incidență ce unifică viața spirituală a indivizilor şi-i transformă într-o colectivitate solidară în care fiecare se recunoaşte în trecutul şi viitorul său anticipat. Spiritualitățile, aşadar, în acelaşi timp, definesc şi anticipează, corelează la nivel de sens viața individului cu aceea a colectivității, libertatea individuală cu datoria față de ceilalți, realul cu idealul, prezentul cu credința într-o lume mai bună şi mai fericită. Rădulescu-Motru împlineşte în fond, în doctrina spiritualităților, idealul de personalitate energetică creatoare, ce se corelează continuu cu o serie de determinări: „Determinarea sa socială îi conferă

---

[341] *Ibidem*, p. 15.

personalității energetice și o contextualizare națională. Ea nu se poate realiza decât acolo unde poporul cere un ideal înscris într-un mesianism. Iar idealul, ca și mesianismul, își au «locul natural» în cultură."[342]

Ion Zamfirescu preia modelul de gândire al „spiritualităților" în datele lui Rădulescu-Motru, îl precizează și-l rafinează prin analize de detaliu, ducând mai departe și în aceeași direcție viziunea maestrului său. În alte cuvinte, Ion Zamfirescu se plasează în interiorul aceluiași model comprehensiv asupra spiritualității românești, cu o influență considerabilă în toate abordările identitare românești ce plecau de la convingerea că faptele de cultură, faptele spirituale producătoare de sens al vieții trebuie explicate (înțelese) în genul lor, fără recurs la schema materialist-marxistă ce consideră că faptele materiale sunt cauze ale faptelor ideale.

Am insistat asupra modelului de conștiință românească fundat pe teoria spiritualităților pentru că influența lui asupra „tinerei generații" a fost majoră, recunoscută de Nae Ionescu, de Vulcănescu și de Noica chiar și atunci când Rădulescu-Motru a fost contestat într-o aprinsă dispută metafilosofică[343].

De reținut este faptul că Rădulescu-Motru a fixat *cadrele filosofice* ale discuției privind conștiința de sine românească, în vreme ce Dimitrie Gusti a fixat *cadrele științifice* ale acestei tematizări.

---

[342] Viorel Cernica, *C. Rădulescu-Motru și proiectul antropologic kantian,* București, Mihai Dascal Editor, 2000, p. 144.

[343] A se vedea: Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru, Viața și faptele sale*, București, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relațiile cu Nae Ionescu*, și Dora Mezdrea, *Nae Ionescu, Biografia*, Volumul III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5–88. Ambele lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual și universitar al rivalității dintre „maiorescieni" și „naeionescieni", inclusiv reacțiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum", 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la articolele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii românești. A se vedea, de asemenea: C. Rădulescu-Motru, *Învățământul filosofic în România*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit., pp. 120–1291, C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei științifice*, în vol. *Filosofie și națiune*, pp. 285–298; Mircea Vulcănescu, *Filosofie științifică, Universitate și Ortodoxie*, în vol. *Opere, 1. Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., pp. 309–324, și Mircea Vulcănescu, *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, în *Opere, 1*, pp. 320–324.

În orizontul acestor cadre de gândire, ştiinţifice şi filosofice, s-au plasat şi dezbaterile „tinerei generaţii" privind tematica spiritualităţii româneşti. Chiar dacă sub impactul şi prestigiul ştiinţific al cercetărilor monografice conduse de Gusti s-a diminuat influenţa etnopsihologiei, cel puţin în ordine metodologică, analizele filosofice asupra etnicului românesc (sufletului românesc) iniţiate de Rădulescu-Motru au avut un impact major în conştiinţa tinerei generaţii prin ideea că faptele studiate sunt fapte vii, de viaţă: „Ştiinţa etnicului este ştiinţa vieţii sufleteşti a unei naţiuni existente în viaţă, ca atare este ştiinţa unui suflet, iar nu ştiinţa unui organism mort, pe care l-am avea de reconstituit din rămăşiţele trecutului. Sufletul unei naţiuni, în firea lui, se continuă acelaşi, de la naşterea şi până la moartea naţiunii, aşa că acela care vrea să-l cunoască trebuie să-l cerceteze în întregimea lui… Etnicul nu este un obiect de reconstituire după date istorice; el este viu în fiinţa oricărei naţiuni şi trebuie numai dezvăluit pentru a se vedea în întregime; explicat pentru a se înţelege unitatea organică."[344] Pe de altă parte, spiritul critic cu care a abordat problematica conştiinţei de sine româneşti încă din 1904, de la volumul *Cultura română şi politicianismul*, a făcut ca numele lui Rădulescu-Motru să fie rostit cu respect în lumea „tinerei generaţii", care respingea multe idei ale „bătrânilor" numai pentru faptul că nu erau ale „tinerilor".

Poate părea surprinzător, dar chiar ideile lui Mircea Eliade, „şeful tinerei generaţii", privind naţionalismul, se mişcă în aceleaşi cadre fixate de Rădulescu-Motru, chiar dacă accentuează ideea de creaţie, cum am arătat, axul în jurul căruia s-au solidarizat „tinerii" şi s-au constituit într-o generaţie: „Naţionalismul este – şi lucrul aceasta se ştie, de la Eminescu încoace – un act de creaţie spirituală. Conştiinţa de sine a unei comunităţi omeneşti, conştiinţa participării la o lungă durată istorică, şi mai ales valorificarea vieţii prin această participare – sunt acte de trăire spirituală. Miturile, apocalipsele,

[344] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă, destin*; *Naţionalismul. Cum se înţelege. Cum trebuie să se înţeleagă*, Îngrijire de ediţie, Introducere şi Note Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Editura Albatros, 1996, pp. 108–109. A se vedea şi sinteza finală a principalelor teze despre etnic ale lui Rădulescu-Motru, sistematizate de Constantin Schifirneţ în şase puncte distincte, pp. XLI–XLII.

misiunile istorice pe care le revendică orice naţiune – nu au nimic de-a face cu viaţa biologică sau economică a unei aşezări omeneşti. Ancorată prin însăşi fiinţa ei în spiritualitate – o naţiune nu poate avea decât un singur destin: să creeze valori spirituale ecumenice. Să impună, cu alte cuvinte, tuturor celorlalte popoare, *universalismul ei… universalismul* se dobândeşte prin adâncirea până la epuizare a specificului, a localului, a particularului. Actul adevăratei creaţii spirituale este tocmai această valorificare completă de trăire individuală."[345]

Amploarea dezbaterilor în jurul conceptului „noua spiritualitate" poate fi pusă în lumină prin iniţiativa lui Petru Comarnescu, cel care a amorsat o amplă anchetă, în paginile ziarului „Tiparniţa Literară" (1928), prin întrebarea: „Observaţi, în cadrul preocupărilor d-voastră, sau ale întregii culturi, deosebiri care ar întemeia încrederea într-o nouă spiritualitate de adâncă şi generală semnificaţie?"[346]

În contextul unei ample diversităţi de păreri formulate de reprezentanţii celor „trei generaţii", Mircea Vulcănescu introduce rigoare, ca de obicei, prin subtile distincţii conceptuale cu relevanţă pentru înţelegerea *mizei* comprehensive a conceptului „spiritualitate românească", indicându-i sursele europene, teologice şi filosofice. Cu alte cuvinte, dezbaterile privind „spiritualitatea" erau inspirate în mare măsură de bibliografia europeană a discuţiilor, dar particularizată în descifrarea contextului românesc al spiritualităţii.

„Spiritualitate e un termen mult întrebuinţat în cultura românească de după război, mai ales de către publiciştii din generaţia tânără, în perioada anilor 1925–1929. Termenul e echivoc. El înseamnă exact *stare de spirit*. Echivocitatea lui se datoreşte diversităţii înţelesurilor cuvântului *spirit* din care derivă."[347]

Vulcănescu distinge trei înţelesuri tipologice ale cuvântului „spiritual", nucleul de înţeles al „spiritualităţii". „Spiritual" desemnează, în primul sens, caracteristici ale vieţii interioare legate de

---

[345] Mircea Eliade, *Naţionalismul*, în vol. *Profetism românesc*, 2, ed. cit., pp. 193–194.

[346] Marin Diaconu, *Note, comentarii, variante*, cap. *Noua spiritualitate*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere I*, ed. cit., p. 1068.

[347] Mircea Vulcănescu, *Spiritualitate*, în vol. *Opere I*, ed. cit., p. 15.

omul viu, *nou, autentic*, iar spiritualitatea înseamnă: „*trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit*, adică activitate, frământare, entuziasm, pasiune etc.” În al doilea sens, cultural, „spiritualitate înseamnă *trăire cu sens, trăire pentru un ideal, pentru o valoare*. Nu orice trăire e spirituală în acest sens, ci numai trăirea valabilă, orientată axiologic... «Spiritual» în această accepție e *omul de geniu*, creatorul şi înfăptuitorul de valori”. Spre deosebire de primul sens, cel subiectiv, sensul cultural al spiritualității se raportează la caracterul ideal şi imanent al valorilor în maniera în care vorbeşte Kant, sursa istorică a acestei orientări. În al treilea rând, spiritual e *omul sfânt*, cel care trăieşte în comuniune cu Dumnezeu şi, din această perspectivă, „spiritualitate înseamnă viață veşnică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză şi viață mistică”[348].

Fireşte că sensul cultural al „spiritualității” este important în economia acestei lucrări, pentru că Noica în această a doua categorie se încadrează, cum, de altminteri, chiar Vulcănescu însuşi îl plasează în paginile dedicate discuțiilor româneşti pe această temă. Reținem faptul că Vulcănescu, corespunzător celor trei înțelesuri europene ale spiritualității, va găsi corespondențe şi în cultura românească, asupra cărora nu vom insista, cu excepția varietății româneşti care se repartizează celui de-al doilea sens, cultural, al spiritualității: „Această categorie are trei, poate patru varietăți principale, deosebite după sfera grupurilor pe care se sprijină: a) marxismul, care pune accentul pe clasă; b) naționalismul integral, care pune accentul pe neam; c) umanismul neoclasic, care pune accentul pe om în genere; d) spiritualismul, ca care pune accent pe absolut.”[349]

Din cel de-al treilea grup „… constituit din cei care cred în *idealul cultural neoclasic*, umanist, universalist, echilibrat şi spiritualist”, face parte Constantin Noica alături de Dan Botta, Ion Cantacuzino Pentru Comarnescu, Mihail Sebastian, Tudor Vianu, Camil Petrescu şi, cu rezervele lui Vulcănescu, Şerban Cioculescu. Caracterizarea acestui grup este demnă de a fi cunoscută: „Opuşi deopotrivă marxismului, întemeiat pe clasă, şi naționalismului

[348] *Ibidem*, pp. 15–16.
[349] *Ibidem*, p. 20.

întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referință este constituită de lumea întreagă, aceştia se deosebesc, în special de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric, iar de naționalism, în special, se deosebesc prin idealismul lor, opus realismului acestuia."[350]

Se va fi regăsit Noica în această caracterizare a lui Vulcănescu? Nu avem nici o mărturie în acest sens şi, prin urmare, putem *doar* să facem o serie de supoziții plecând de la înțelesul pe care l-a fixat Noica termenilor „spirit", „spiritualitate", „spiritualitate românească".

**

Termenul „spiritualitate românească", cum arătam, a fost utilizat în interbelic ca un *alt* nume al „culturii româneşti". În epocă, expresia „cultura românească" era înlocuită de o serie de sinonime care dezvăluie nu numai anumite preferințe lingvistice, ci şi o serie de perspective distincte asupra fenomenului cultural românesc. În genere, termenul de cultură era considerat ambiguu în contextul dezbaterii general europene „cultură vs. civilizație". Rădulescu-Motru prefera termenul de „etnic"[351], pentru a justifica cercetările de tip etnologic fundate în ideea culturii ca unitate de fapte sufleteşti şi valorice; Gusti şi adepții şcolii monografice preferau termenul „națiune românească" – „națiunea însumează în ființa ei toate eforturile creatoare ale indivizilor şi formează singura realitate care compune umanitatea adevărată"[352], pentru a justifica ideea de „ştiință a națiunii"; Nae

---

[350] *Ibidem*, p. 22.

[351] „Etnicul, după etimologia sa (din grecescul *ethnos*), are înțelesul cuvântului *național*, pe care-l găsim în mai toate limbile europene format din latinescul *natio*, şi care denumeşte comunitatea de naştere. În limba latină, clasică şi medievală, cuvântul *natio* are o întrebuințare rară; în locul lui este întrebuințat cuvântul *ethnicus*, pentru a denumi pe barbarul sau păgânul (*gentilis*) după neamul de origine. Cu organizarea popoarelor europene în state naționale, cuvântul *național* câştigă în răspândire, înlocuindu-l peste tot pe ethnicus. Cuvântul înlocuit revine la viață prin constituirea ştiinței, etnografia… Astfel, *ethnos, ethnicus*, *etnicul*, se încetățenesc din nou în vorbirea curentă, dublând înțelesul cuvântului național"; Constantin Rădulescu Motru, *Etnicul românesc, Comunitate de origine, limbă şi destin*, Îngrijire de ediție, introducere şi note de Constantin Schifirneț, Bucureşti, Editura Albatros, 1996, p. 106.

[352] Cf. Dimitrie Gusti, *Ştiința națiunii*, în *Enciclopedia României*, Vol. I, *Statul*, ed. cit., p. 2.

Ionescu prefera expresia „cultură românească”, în vreme ce Iorga vorbea despre „ţara rumânească”; Mircea Eliade folosea termenul de spiritualitate. Mircea Vulcănescu prefera termenul de „spiritualitate românească”, dar vorbea în acelaşi timp şi de „ethosul românesc”, pe care-l corela cu „ispita românească”, „reziduul actual al încercărilor prin care a trecut un neam… rezumatul latent al experienţelor trecutului – personanţe, cum ar zice dl Blaga – care caracterizează un suflet, care schimbă un orizont fizic sau spiritual”[353]. Ispita reprezintă un ansamblu de virtualităţi care desemnează ceea ce este viu din trecutul unui popor şi care se prezintă sub forma unor potenţe similare unui pat germinativ. Dacă ceva se întâmplă actual, înseamnă că acel ceva este posibil să se întâmple. *Ethos*-ul unui popor este un ansamblu de astfel de *ispite* (virtualităţi) care se actualizează în orice comportament cu toate că „nu sunt caractere dominante, pentru că ele nu se manifestă ca existenţe depline, ci numai ca veleităţi, ca tendinţe…”[354] În comportamentele colective actuale ale fiecărui popor se aduc în prezenţă aceste *ispite* care pot fi văzute, totodată, ca un fel de pre-scheme de comportament şi de gândire venite prin tradiţie. Ele sunt active în mod potenţial, păstrându-şi, totuşi, în mod actual, perenitatea şi vitalitatea germinative: „Fiecare popor, fiecare suflet popular se poate caracteriza printr-un anumit dozaj al acestor ispite, care reproduce în structura lui lăuntrică interpenetraţiunea în actualitatea sufletească a vicisitudinilor istorice prin care a trecut poporul nostru.”[355] Ele sunt responsabile, până la urmă, de ceea ce are specific un popor ca arhitectură lăuntrică, sau, în cuvintele lui M. Vulcănescu, ispitele alcătuiesc „identitatea formativă primordială”. *Ethos*-ul românesc actualizează, aşadar, un set de ispite – dacică, greacă, bizantină, slavă, germană, franceză… printre care unele sunt, kantian vorbind, regulative, iar altele constitutive.

În pofida varietăţii debordante de poziţii ce s-au conturat în interbelicul românesc în jurul tematizării „spiritualităţii româneşti”,

---

[353] Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit., p. 42.

[354] *Ibidem*.

[355] *Ibidem*, p. 43.

cercetătorul poate remarca anumite *constante atitudinale*, aflate într-o interdependență hermeneutică, pe care Noica însuşi le-a sesizat, raportându-se critic la ele de pe poziția filosofului interesat de o întemeiere ontologică a culturii.

Prima constantă atitudinală este legată de *atitudinea esențialistă* comună pe care s-au plasat – cu excepția notabilă, *doar* în anumite privințe, a lui Mircea Vulcănescu, adept al metodei descrierii fenomenologice[356] – toți teoreticienii „spiritualității româneşti". Indiferent de poziția lor filosofică sau ştiințifică, „spiritualitatea românească" era identificată cu „ ceva", cu o „substanță", cu o „esență" ce trebuie descoperită şi arătată lumii. Spiritualitatea *este* românească şi nu franceză, engleză, germană etc. pentru că există un element originar, un arhetip, o entitate atemporală etc. adăpostite în adâncurile ființei româneşti, în firea românului ori în credința sa creştină, în cultura populară, în viața satului etc. Ea e ceva ce rămâne identic cu sine, simplitatea care se constituie în suport al manifestărilor fenomenale, în limbajul logicii clasice, subiectul de predicate ce nu poate fi, la rândul său, predicat despre vreun alt subiect.

Din acest punct de vedere, atât programul cercetărilor etnologice şi caracteriale, cât şi acela al aplicării metodei monografice doreau *descoperirea originarului românesc* încifrat şi mascat sub fenomenalul comportamental, caracterial, sufletesc, ori al formelor de viață ancestrale[357]. Obsesia interbelică a definirii specificului național al românilor este fundată pe această atitudine esențialistă, iar diferența de poziții diferă prin identificarea tipului de „esențe" care conferă specificitatea în lume a românității.

---

[356] „Ceea ce urmărim este mai curând o descriere fenomenologică a ideii de existență în gândirea românească, adică desprinderea câtorva cotituri şi răspântii esențiale ale acestei gândiri atunci când reflectează asupra existenței aşa cum ni se înfățişează în experiența imediată a gândirii fiecăruia, de îndată ce se încearcă să se formuleze în româneşte"; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în *Opere, vol. I*, ed. cit., p. 1018.

[357] A se vedea, în acest sens, Daniel Barbu (coordonator), *Firea românilor*, Bucureşti, Editura Nemira, 2000.

A doua constantă atitudinală este legată de postularea *anteriorității culturii tradiționale* românești ca principiu ontologic și epistemologic în actele de înțelegere a spiritualității românești. Cultura tradițională, identificată cu *originaritatea și originalitatea* manifestărilor sufletului românesc, era plasată în poziția unui *fundament valoric* pentru toate manifestările specifice culturii savante. Mai precis, teoreticienii spiritualității românești doreau refacerea unității pierdute între fond și formă, între cultura tradițională și cultura savantă românească pe temeiul anteriorității culturii tradiționale. Acesta era și mesajul cercetărilor monografice românești, care doreau să păstreze și să „exporte” ethosul culturii tradiționale la oraș. Problema celor „două Românii” își avea rezolvarea în ideea anteriorității axiologice a satului românesc, iar proiectele de organizare politică a României, ca în cazul lui Rădulescu-Motru, trebuiau să se fundeze pe un „stat țărănesc”. Până și Mircea Vulcănescu, un antiesențialist[358] ce concepea spiritualitatea românească mai ales din perspectiva potențelor ei ca ansamblu de ispite, dar și din unghiul creației continue, plasa cultura tradițională în postura de principiu de construcție a culturii savante și a „omului nou românesc”: „Dincolo de noi, un singur lucru: simțământul *existenței unei ordine românești de valori*. A unei ordine absolute, care deși nemărturisită și poate disprețuită, dăinuiește de totdeauna în noi, chiar împotrivă-ne, ordine pentru care fiecare din noi e martor și instrument chemat s-o strălucească în fața universului întreg, ca pe o justificare proprie. Ceva care, de e poate întunecat azi, va străluci sigur mâine. Ceva a cărui împărăție va veni ca un destin, ca un mijloc de universalizare a noastră înșine, de mântuire: *vedeam ordinea lucrurilor românești*.”[359]

---

[358] „Suportul principal al unui neam variază de la o vreme la alta, cu semnul principal de recunoaștere al celor ce-l alcătuiesc. Este… dar numai virtual… în putință. *Actual*, neamul românesc nu este decât în ceea ce vom fi noi în stare să facem din el. Dar un neam nu e niciodată o realitate închisă, sfâșiată; ci o realitate vie. El nu e numai o realitate naturală, ci o realitate etică; destinul unui neam nu e dat odată pentru totdeauna, el se actualizează problematic pentru fiecare generație și pentru fiecare om”; Mircea Vulcănescu, *Omul românesc*, în *Opere*, vol. I, ed. cit, pp. 933–934.

[359] Mircea Vulcănescu, „*XIII Gemina*”, *ibidem*, pp. 913–914.

În sfârşit, cea de-a treia constantă atitudinală în jurul tematizării „spiritualităţii româneşti”, în fond o sinteză a primelor două, este legată de ideea *organicităţii*, adică a refacerii continuităţii şi comunicării axiologice între cultura tradiţională şi cultura savantă, domenială, de import occidental, structurată în jurul valorilor autonome ce compuneau împreună întregul *fracturat* al spiritualităţii româneşti. Cultura savantă românească, rezultantă a scrierilor sapienţiale şi religioase, a activităţii cronicăreşti încununate de opera lui Dimitrie Cantemir (redescoperit după a doua jumătate a secolului al XIX-lea), denumită cu expresia „cultura veche românească”, fundată pe ideea de *organicitate*, adică de continuitate atitudinal-axiologică cu cultura populară, orală, românească, dădea conţinut idealului „Renaşterii” româneşti şi al „omului nou românesc”, obsesia „tinerei generaţii”. Una dintre cheile înţelegerii dinamicii lumii culturale interbelice şi, prin consecinţă, a gândirii identitare noiciene, este recuperarea *conştientă* a acestei organicităţi – ilustrată de modul în care cultura veche românească era generată în ordine axiologică de fondul tradiţional al culturii orale – şi reaşezarea culturii savante româneşti de import occidental pe fundamente româneşti. Cum arată şi Constantin Schifirneţ în monografia dedicată istoriei formelor fără fond, ideea dezvoltării organice s-a născut simultan cu „complexul Europei”, adică odată cu debutul modernităţii instituţionale şi culturale româneşti[360], şi a continuat până la programul realizat de Gusti prin ştiinţa naţiunii: „*Practic*, teoria formelor fără fond a stat la baza luptei împotriva imitaţiei servile şi superficiale a unor forme neviabile de civilizaţie, a inflaţiei de mediocrităţi, a falselor valori, a criteriilor subiective de judecare a adevăratei culturi, de estompare a exaltării naţionale nedublate de contribuţia reală la progres.”[361]

---

[360] A se vedea: Constantin Schifirneţ, *Formele fără fond, un brand românesc*, ed. cit., Capitolul 1, *Antemaiorescienii*, în cuprinsul căruia autorul argumentează, printr-o cercetare a scrierilor semnate de Dinicu Golescu, Eufrosin Poteca, Ionică Tăutu, Barbu Paris Mumulean, Costache Conachi, Alecu Russo, Simion Bărnuţiu, Gh. Lazăr, Gh. Asachi, Ion Heliade Rădulescu, Ion C. Brătianu, Mihai Kogălniceanu, Ioan Maiorescu, George Bariţiu, D. Pop Marţian, Ion Ghica, Bogdan Petriceicu Hasdeu, că teoria formelor fără fond este un elaborat premaiorescian şi că toate dezbaterile de la Maiorescu până azi au avut loc în orizontul de înţelegere trasat de autorii citaţi mai sus.

[361] *Ibidem*, p. 271.

***

Raportarea lui Noica la aceste trei constante atitudinale, aparţinătoare simţului comun, este realizată de pe poziţia atitudinii reflexive, fenomenologice. Prin urmare, supoziţiile majore ale gândirii identitare româneşti exprimate la nivelul celor trei atitudini naturale, *esenţialismul, originaritatea şi organicitatea axiologică*, sunt scoase de către Noica din regimul faptelor de la sine înţelese şi tematizate plecând de la conceptul *filosofic* de spirit. Cu alte cuvinte, „spiritul" şi contextualizarea lui din expresia „spiritualitate românească" primesc prin Noica o întemeiere ontologică, fapt care va permite o *răsturnare de atitudine* în abordarea fenomenului românesc.

Cum precizam, Noica atribuie un înţeles *filosofic* conceptului „spiritualitate românească", plecând, fireşte, de la înţelesurile cuvântului „spirit", pe care, cum arătam, nu-l defineşte abstract, ci lucrează continuu *cu* el şi *în* numele lui. Am putea spune că scrierile de tinereţe ale lui Noica pot fi descifrate ca o veritabilă *gramatică a cuvântului* „spirit", în înţelesul în care Wittgenstein foloseşte termenul de gramatică[362], operaţie intelectuală pe care Noica, aşa

[362] Avem în vedere stabilirea înţelesului unui concept plecând de la contextele lui de utilizare, de la „jocurile de limbaj" ce lămuresc modul de folosire a cuvintelor, care se luminează unele pe altele, şi nu de la compararea cuvântului „spirit" sau a sintagmei „spiritualitate românească" cu o „esenţă" exterioară. Gândirea identitară a lui Noica, fundată pe un program de ontologie fenomenologică, refuză orice înţelegere esenţialistă. Noica nu caută „esenţe", după „modelul augustinian" al semnificaţiei", criticat de Wittgenstein, adică nu stabileşte *înţelesul unui cuvânt prin ceva exterior* lui – un anumit obiect, sau gând (idee, noţiune) ce ar corespunde cuvântului, ci prin cuprinderea înţelesului prin raportare la alte cuvinte şi contexte în care ele apar. Noica îşi scoate înţelesurile conceptelor specifice filosofiei sale din *alte* contexte lingvistice – limba română veche sau nouă, cultura română în complexitatea formelor ei de manifestare, înţelesurile greceşti şi germane etc. –, ceea ce indică faptul că poziţionarea minţii sale e *hermeneutică*, şi nu *esenţialistă*. Pentru înţelesurile cuvântului „gramatică a conceptului" ca modalitate de stabilire a înţelesului noţiunilor cu un înalt grad de abstractizare, filosofice, vezi Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flota, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, în mod special paginile dedicate de Wittgenstein analizei gramaticii cuvintelor „a dori", „a gândi", „a înţelege", „a crede", pp. 55–78. De asemenea, a se vedea: Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, Traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta în colaborare cu Adrian Paul Iliescu. Notă istorică de Mircea Flota. Studiu introductiv de Adrian Paul Iliescu, în mod special, *fragmentele* numerotate cu: 29, 150, 182, 187, 199, 304, 353, 371, 373, 392, 492, 496, 497, 520.

cum se va vedea, o aplică şi expresiei „filosofie românească". Ce este, în fond, lucrarea *Schiţă…*, dacă nu devoalarea unei gramatici a spiritului, pe care Noica o întreprinde în istoria spiritului însuşi?

În rezumat, ce este „spiritul" pentru Noica? Unificarea gândirii cu viaţa, ne reamintim din *Mathesis*…, este „spiritul". Spiritul este principiul care însufleţeşte gândirea; nu este gândirea ca atare, ci principiul gândirii, cum subliniază Noica în *Schiţă*... Spiritul este lucrarea gândirii ce se gândeşte pe sine ca activitate în care facultăţile sunt date, în mişcare, în integralitatea lor[363]. Gândirea este instrumentul de autocunoaştere a spiritului; el se cunoaşte pe sine prin activitatea sa ca sensibilitate, ca emoţie etc.; toate facultăţile sunt multiplul, moduri de a fi ale spiritului, fără ca ele să fie spiritul însuşi. Spiritul trăieşte ca activitate, şi din această perspectivă nu există nici o ierarhie între facultăţi şi atitudini; toate sunt date continuu în sine ca Unu ce-şi păstrează continuu poziţia sa. Dar spiritul este ceea ce devine ca altul prin propria sa multiplicitate; spiritul este gândirea în mişcare, simplu spus, gândirea vie. Noica identifică, cum precizam, Unu cu spiritul. De fapt, spirit la Noica este un *alt cuvânt* pentru Unu. Deosebirea dintre Unu şi spirit este doar nominală. Opţiunea pentru această identificare nu este, în convingerea lui Noica, arbitrară. Toate faptele culturii, începând de la Renaştere încoace, indică faptul că identificarea este legitimă. Spiritul este activitatea lăuntrică a gândirii care este multiplă prin facultăţile ei, care devine multiplicitate păstrându-şi nealterată unitatea. Spiritul ca activitate este precum Dumnezeu: simultan unitate şi multiplicitate.

Noica este, cum arătam, un filosof al spiritului. Este firesc ca odată cu trecerea anilor el să-şi rafineze continuu înţelegerea asupra spiritului, apelând, fireşte, la marea lecţie europeană a filosofiei spiritului, la Fichte, la Schelling şi, mai ales, la Hegel. La maturitate, „Constantin Noica apela, pentru testarea cunoştinţelor filosofice, la trei întrebări, referitoare la distincţia dintre intelect şi raţiune, dintre suflet şi spirit şi dintre transcendent şi transcendental"[364].

[363] „Sufletul nu are decât trei demersuri: intelect (de la senzaţii etc.), sentiment, voinţă. Spiritul este totalitatea lor *conştientă* şi îmbogăţirea lor cu raţiunea. Intelectual caută să dea *cunoştinţe*, raţiunea dă *înţelesuri*. Primul se opreşte (cu grecii, de ex.) şi se sperie (antinomii, infinit) de iraţional; al doilea integrează iraţionalul"; *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 368.

[364] Alexandru Surdu, *Filosofia modernă. Orientări fundamentale*, Îngrijirea ediţiei, prefaţa şi antologia textelor filosofice: Viorel Vizureanu, Bucureşti, Editura Paideia, 2002, p. 8.

Toate precizările de mai târziu în legătură cu termenul „spirit” lărgesc de fapt interpretarea din *Schiță…*, Unul multiplu al spiritului (ca gândire însuflețită) fiind corelat cu celelalte facultății ale gândirii – intelectul, rațiunea, imaginația, intuiția, sentimentul, voința etc., aşa cum face, de pildă, în *Despărțirea de Goethe*: „… intelectul e facultatea conceptelor, în timp ce rațiunea este a ideilor; intelectul prinde, înțelege, reflectă lumea, pe când rațiunea se reflectă şi pe sine în lume. Definiția lui Hegel pentru rațiune, «unitatea cea mai înaltă a conştiinței cu conştiința de sine, sau a ştiinței despre un lucru cu ştiința despre sine»… e de ajuns spre a vedea unde se situează filosoficeşte Goethe. Nu poate avea organul rațiunii filosofice cineva pentru care nu e posibilă nici măcar o *conştiință de sine*…”[365]

Fără să insistăm, pe măsura trecerii anilor, Noica se va referi continuu la „spirit” plecând de la sugestiile lui Hegel[366], dar într-un

---

[365] Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, ed. cit., pp. 128–129.

[366] Noica atribuie înțelesuri termenului „spirit” urmând, în principal, paradigma hegeliană a acestuia şi distincțiile pe care Hegel le propune. În mica notă *Sugestii de lecturi filosofice pentru un om de ştiință*, la secțiunea *Suflet şi spirit*, Noica indică lucrarea lui Aristotel *De anima*, din Hegel indică *Filosofia spiritului* (partea a III-a din *Enciclopedie*), Cap. I, despre Spirit, din *Fenomenologie*, din L. Klages, *Spiritul ca tăgăduitor al sufletului*; Constantin Noica, *Douăzeci şi şapte de trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, p. 148. Distincția dintre intelect şi rațiune pe care Noica o face încă din tinerețea sa – nu atât de explicit ca la maturitate, este inspirată de lecturile hegeliene, în mod special de lucrarea de docență a lui Hegel. A se vedea: G. W. F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling*, în vol. *Studii filosofice*, Traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, în mod special cap. *Diverse forme care pot fi întâlnite în filosofia actuală. Tratarea istorică a sistemelor filosofice*, pp. 133–160. Ideea că ruptura este izvorul nevoii de filosofie şi că rațiunea are menirea de a suprima opozițiile rigide formulate de intelect, ca prelucrări contradictorii ale formelor de viață, sunt idei de bază ale acestei lucrări ce i-au condus lui Noica paşii către dibuirea unui itinerar propriu de reflecție. Cu timpul, distincțiile capitale pentru înțelegerea gândirii lui Noica, suflet–spirit, intelect–rațiune, sunt precizate urmând *îndeaproape* sensurile hegeliene din *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, Prima parte, *Logica*, şi Partea a treia, *Filosofia spiritului*, în vreme ce metoda dialectică hegeliană din *Fenomenologia spiritului* este transpusă, pas cu pas, în *Povestiri despre om*. Sursele hegeliene, uneori mascate sub alte formulări terminologice, responsabile pentru „fertilizarea” gândirii lui Noica, au fost puse în lumină de Laura Pamfil. A se vedea: Laura Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, ed. cit., în mod special cap. III, *Din critica hegelianismului. Liniaritate şi gândire neutră*, pp. 87–106.

înțeles propriu în orizontul căruia accentul cade continuu pe creație şi pe capacitatea de a face sinteze între dialethei. Constant pentru Noica, „spiritul" numeşte *capacitatea universală* a minții noastre de a fi *creativă*, adică de a deveni ca altul prin mijlocire cu sine, de a „produce" noul, plecând de la structura sa lăuntrică. Spirit înseamnă *„facultatea productivă", autotelică şi conştientă de sine*; cea care posedă, în resursele ei interne, principiul mişcării şi devenirii, al *istoriei*, al creației prin propria sa exteriorizare; este facultatea gândirii ajunsă la conştiința de sine care-şi întrebuințează cu *metodă* resursele ei interne pentru a atinge scopurile pe care ea însăşi şi le fixează. În alte cuvinte, „spiritul", într-o anumită accepție, e un nume al omenescului care se defineşte în raport cu o faptă ce-i este proprie *numai* lui: creația. Pe de altă parte, „spiritul" este numele Unului gândirii ca integralism al facultăților însuflețite ce se apleacă asupra-şi pentru a se înțelege ca gândire.

„Spiritualitate românească" şi „filosofie românească" sunt înțelese de Noica plecând continuu de la gramatica fluidă a „spiritului", ce apare permanent în contexte de unificare a diversului multiplu, introducând astfel inteligibilitate ontologică faptelor individuale disparate ale omului.

Revenind la firul argumentației, cum remodelează *filosofic* C. Noica conceptul „spiritualitate românească" astfel încât să răspundă celor trei mari supoziții majore ale gândirii identitare româneşti exprimate la nivelul celor trei atitudini naturale, *esențialismul, originaritatea* şi *organicitatea axiologică*?

Pe scurt, Noica scoate aceste supoziții din regimul faptelor de la sine înțelese, le tematizează fenomenologic pentru a le vedea dinăuntru, plecând de la conceptul *filosofic* de spirit. Astfel, Noica produce, cum spuneam, o *răsturnare de atitudine* în abordarea fenomenului românesc (a ființei româneşti), întrucât pleacă de la premisa fenomenologică după care conceptele ontologice: „realitatea", „ființa", „existența" etc. trebuie înțelese plecând de la subiectivitatea individuală purtătoare a conştiinței intenționale şi, în ordine metodologică, de la descrierea faptelor de conştiință ca „gândire a

ceva”, în condițiile în care acel „ceva” este elaborat în interiorul conştiinței înseşi. „Răsturnarea” este ontologică, în sens fenomenologic, şi constă în aceea că gândirea poate stabili un *contact cu ființa pe dinăuntru, prin admiterea ideii că existența este subiectivă*, idee exprimată în cuvântul de încheiere a lucrării *Schiță…*: „Numai că un adevărat contact cu ființa nu se întreprinde altfel decât pe dinăuntru… Existența este subiectivă, cel puțin în înțelesul că ea începe de la subiectivitate.”[367]

Noica aplică în developarea sensurilor cuprinse în ideea de „spiritualitate românească” metoda „reducerii existențiale” – un tip de reducere fenomenologică a faptelor gândirii la Unul spiritului – pe care gândirea o aplică la conceptele ontologice, şi care constă într-un şir de paşi ce reproduce, în sinteză, drumul istoriei depăşirii atitudinii naturale printr-o *înțelegere a faptelor spirituale din interiorul spiritului*: „… trebuia dizolvarea obiectului în relațiile şi problemele aduse de spirit… *trecerea de la substanțialism la funcționalism*; trebuie… să se cucerească o poziție critică, de provizorie dar decisivă suspendare a temelor metafizicii precum şi de înlăturare a oricărui naturalism, pentru că, desființându-se obiectul, să se poată institui *acel primat al subiectului în orizontul căruia ființa să recapete sens*… cât o filosofie nu e una a subiectului, ea pare că nu poate fi şi una a realului.”[368]

„Reducerea existențială”, în primul ei pas, aplicată pe cazul spiritualității româneşti, înseamnă renunțarea la substanțialism şi esențialism, la primatul lui „a fi” în raport cu „a şti”, în favoarea unei perspective funcționaliste, în maniera în care configurațiile culturale ale diferitelor popoare sunt *spații intersubiective*, locuri în care se produc şi se desluşesc sensurile pe care spiritul, ca Unu multiplu, le pune *în* lume prin autoactivitate. Toate culturile sunt „funcții ale spiritului” în care se realizează *valoric* Unul multiplu al spiritului. Ideea este atinsă încă în *Mathesis…*: „Am reuşit astfel trecerea de la

[367] Constantin Noica, *Schiță…*, p. 315.
[368] *Ibidem*, pp. 315–315.

local la universal; saltul sufletesc de la locul unic la locul comun. *Marile locuri comune ale spiritului*. Toată cultura, cu teoremele ei de geometrie, cu legile ei naturale, cu febra ei estetică şi înnobilarea religioasă, ce sunt lucrurile acestea decât locuri comune pentru toate structurile individuale, întâlnirile cu sine ale spiritului divizat în lume?"[369]

Ce este, în fond, „spiritualitatea românească" din perspectiva reducerii existenţiale? Noica schimbă, pentru a folosi o expresie a lui Heidegger, „punctul de observaţie" în raport cu ceea ce se considera prin tradiţie ca fiind „spiritualitatea românească". Spre deosebire de tradiţie, dominată de iluzia naturalistă, Noica „observă" din perspectiva spiritului, care nu poate „privi în afară" decât cu sine cu tot, adică subiectiv.

În acest sens, spiritualitatea în genere este rezultatul faptelor spiritului, un ansamblu de valori ca unităţi sintetice ale Unului spiritului care se multiplică pe sine, care se distribuie fără să se împartă. Spiritualitatea ca ansamblu de valori sintetice ce-şi produc din ele însele, ca Unu, diversul formelor de manifestare reprezintă chiar modul de a fi al spiritului în lume, atât ca act, cât şi ca produs.

Dar spiritualitatea nu există în genere; ea apare totdeauna individualizată în anumite configuraţii culturale ce sunt trăite într-o conştiinţă individuală vie, ce o recunoaşte şi o certifică în specificitatea ei în fiecare act al vieţii spiritului.

„Spiritualitatea românească" sau, ceea ce e acelaşi lucru, spiritualitatea în configuraţie valorică românească este o *trăire* despre sine şi simultan despre altul în spaţiul aceleiaşi *conştiinţe individuale*, în cazul de faţă, a lui Noica însuşi. Continuu vorbim aici, prin aproximări succesive şi din punctul în care exegetul însuşi trăieşte la nivelul conştiinţei sale individuale, despre mărturisirea lui Noica despre sine şi despre altul din propria sa conştiinţă. Fuziunea aceasta de orizonturi de înţelegere este la rândul ei posibilă pentru că acestea sunt, anterior ontologic şi epistemologic, plasate în spaţiul intersubiectiv al spiritualităţii româneşti (al culturii româneşti). Prin

[369] Constantin Noica, *Mathesis*..., ed. cit., p. 21.

urmare, o cultură văzută ca fenomen de spiritualitate este constituită dintr-un număr indefinit de rețele de sens, spirituale, rezultate din interconectări ale unor conştiinţe individuale şi, în acest caz, rețelele sau, ceea ce e acelaşi lucru, spațiul de interconexiune ca spațiu de intersubiectivitate, sunt o condiție de posibilitate a unei comunicări vii, „față către față”, a conştiinţelor individuale.

Prin urmare, culturile ca fenomen de spiritualitate nu sunt „ceva” exterior unei conştiinţe individuale la care aceasta se raportează ca la ceva străin de sine, ca la un obiect, lucru, esență, originar etc. Cultura „preexistă” ontologic doar ca intersubiectivitate, în măsura în care este condiție de posibilitate a funcționării spiritului. „Preexistența” ei este transcendentală, şi nu transcendentă. Spiritualitatea românească, în acest înțeles al reducerii existențiale, „este” în măsura în care ea se înfăţişează de pe poziția lui „a şti” unei conştiinţe de sine ce *predeține* în ea însăşi, în acelaşi timp, şi conştiinţa de altul, conştiinţa alterității. În rezumat, spiritualitatea românească concepută ca un câmp intersubiectiv şi loc de întâlnire a unor rețele interconectate de conştiinţe individuale, purtătoare, în eul propriu, ale lumii vaste a sinelui, nu este o substanță, ci o „funcție de spirit”, condiție de posibilitate a realizării creației prin neodihna spiritului în configurația lui românească.

Înțelegând „spiritualitatea românească” ca un „spațiu” intersubiectiv generator de identități într-o permanentă construcție de sine, Noica viza relația de *identitate*, care e o funcție spirituală, un sens pe care-l dobândeşti din relația cu altul, şi *nu* relația de *identificare*, obsesia şcolii etnologice şi monografiste deopotrivă, care căutau pentru români o substanță, o esență, „ceva” care le aparține numai lor şi-i specifică în lume. Ideea de a căuta definiții aristotelice prin gen proxim şi diferență specifică pentru a determina „spiritualitatea românească”, „specificul românesc”, „națiunea română”, „cultura română”, omul românesc” etc. este continuu denunțată de Noica.

Mai mult decât atât, „spiritualitatea românească” nu este *doar* o stare de fapt. Ea este locul *posibil şi dezirabil* de realizare a unui

proiect de *reformă spirituală*, de naştere a „noului om românesc”, adică a omului cu voință de a crea, trezit la „categoria personalității” de conştiința de sine românească. Acest „nou om românesc”, care „ e sortit să țină treaz duhul românesc în istorie” şi care are menirea „de a traduce pasivitatea românească în termeni activi” este condiție şi rezultat în acelaşi timp al existenței spiritualității româneşti ca *realitate vie în istorie*: „… acum suntem în stare să limpezim în ce înțeles vorbim despre spiritualitate românească. Când un popor se luptă pentru buna lui stare, pentru înfrângerea tiraniei, pentru unitate sau pentru independență, el face succesiv: mişcări economice, sociale, politice şi naționale. Când însă se ridică spre a da… şi un alt tip de om, un tip autentic de om, atunci face o reformă spirituală… Reforma spirituală nu e pentru oameni, ci pentru om. Ea nu se mulțumeşte să capete ceva pentru toți; vrea să ceară ceva de la fiecare. Pentru că tipul de om românesc se face în Ardeal îndrăzneam noi să spunem că acolo e şi centrul spiritualității româneşti.”[370]

Prin urmare, spiritualitatea românească este, la Noica, mai degrabă o posibilitate istorică decât o realitate de fapt pe care o poți identifica cu „ceva” anume. Acum ne dăm mai bine seama cât de ridicole sunt acele perspective ideologice care îi atribuie lui Noica „ismele” de care s-ar face „vinovat” filosoful şi de care ar trebui să se ruşineze şi toți cei care îl citesc şi îl comentează. A-i reproşa lui Noica diversele esențialisme închipuite de pe poziția altor esențialisme, reale de această dată, a condamna la alții ceea ce faci tu însuți, arată ce forme rebele de iraționalism îmbracă conştiința celor care se cred gardienii publici ai raționalismului.

În cel de-al doilea pas al reducerii existențiale, ființa capătă sens doar prin postularea primatului subiectului – cum se remarcă, în strânsă legătură cu primul, adoptarea unei perspective funcționaliste –, conceptul „spiritualitate românească” dobândeşte sens *doar* dacă este pus în conjuncție cu o conştiință de sine românească. Ea „este” numai în măsura în care este trăită într-o conştiință de sine

---

[370] Constantin Noica, *Ardealul în spiritualitatea românească*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, ed. cit., pp. 104–105.

românească şi este „mărturisită” de acea conştiinţă ce trăieşte concomitent şi conştiinţa alterităţii, conştiinţa de altul. Prin urmare, spiritualitatea românească este într-o relaţie de identitate cu conştiinţă de sine românească şi posedă „fiinţă” *doar* în trăirea acestei conştiinţe. Situaţia este analogă cazului credinciosului: Dumnezeu există *doar* în conştiinţa credinciosului. Acesta îl trăieşte ca existenţă şi-l mărturiseşte ca fiind ceva transcendent propriei sale conştiinţe. Dar raportarea la transcendent se face continuu de pe poziţia interioară a conştiinţei credincioase, din poziţia transcendentalului.

Conştiinţa de sine deţine în ea însăşi alteritatea, în alte cuvinte, conştiinţa de sine este simultan conştiinţa de altul, cele două fiind trăiri corelative. A vorbi despre altul înseamnă a descrie conştiinţa de altul în propria ta conştiinţă, iar a vorbi despre sine implică continuu o raportare la altul străin. Sinele dobândeşte sens numai în corelaţie cu altul său. Răsturnarea de perspectivă realizată de Noica în privinţa identităţii cu sine a spiritualităţii româneşti, prin aplicarea metodei „reducerii existenţiale”, este memorabilă prin ingeniozitate şi coerenţă ontologică: *conştiinţa de sine românească este europeană*. Binomul „românesc”–„european” dă seamă de date interioare, trăiri în sens fenomenologic ale conştiinţei de sine româneşti. Prin urmare, conştiinţa de sine românească este o unitate sintetică ce se exprimă în binomul identitate–alteritate în interiorul aceleaşi conştiinţe individuale. Conştiinţa de sine românească, înveliş mai profund al eului individual, exprimă starea de ruptură în măsura în care ea este o sinteză de predicate contradictorii, de dialethei care produc automişcarea spiritului în mersul lui îndărăt.

Conştiinţa de sine românească este europeană pentru că se proiectează în timp şi face din timp propriul ei orizont de înţelegere. Riguros vorbind, cultura europeană nu e „ceva”, ci un mod de raportare la timp şi transformarea acestui mod într-un orizont de autoînţelegere. Timpul în acest context cultural este neodihna spiritului, mişcarea sa către sine, către Unul său prin faptele sale multiple producătoare de sens. Timpul este chiar modul de a fi al spiritului, mişcarea *accelerată* către sine, cum spune Noica, *kairos*, timpul culturii, un timp în care omul face din viitorul lui principala resursă de a trăi în prezent şi a înţelege trecutul său. Cultura europeană

este conştiinţa de sine a oricărei culturi care se interoghează asupra-şi într-un orizont de autoînţelegere dominat de creaţie, de producerea noului, totodată, care face din proiectarea sa de sine în viitor un mod de a înţelege prezentul şi trecutul.

În sinteză, acesta este conţinutul schimbării de atitudine, dacă termenul nu ar fi tocit, o „revoluţie copernicană”, pe care o produce Noica în modul de a înţelege spiritualitatea românească ca *un nume al intersubiectivităţii date într-o conştiinţă de sine individuală concepută ea însăşi ca funcţie de timp, ca unitate sintetică între trăirile noetice identitate–alteritate*.

Asumarea în sine a *rupturii ca mod de a fi* (a unor sinteze dialetheiste) şi a *timpului (istoriei)* ca orizont de autoînţelegere, plasează în identitate de înţeles conştiinţa de sine românească cu conştiinţa europeană. Cultura românească (spiritualitatea românească) este întemeiată astfel ontologic, în calitatea ei de configuraţie valorică. Ea este o configuraţie, o unitate valorică, o formă a multiplicităţii Unului european al culturilor. „Europa”, în acest înţeles, nu e ceva geografic, o cultură a unor popoare care trăiesc într-un spaţiu geografic anumit. „Europa” este un mod de a te raporta la timp şi de a transforma timpul ca viaţă a spiritului în resursă de viaţă personală; „Europa” este un principiu de însufleţire, mai precis, numele însufleţirii spiritului care face din propria sa resursă, creaţia în timp, un mod de a fi. „Românitatea” devine şi ea „europenitate” în măsura în care îşi integrează spiritul european, timpul şi ruptura ce-l caracterizează ca Unul al culturilor.

Spiritualitatea românească este, deci, o unitate contradictorie, este ea însăşi şi, în acelaşi timp, alteritatea sa, după cum conştiinţa de sine românească este conştiinţă de altul. A vorbi despre toate acestea implică continuu prezenţa unei conştiinţe individuale vii care le tematizează. Conştiinţa de sine individuală are concomitent mai multe straturi. Ele nu sunt date dacă nu sunt tematizate. A fi înseamnă a fi obiect al gândirii. Conştiinţa de sine românească nu e „ceva”, ci o stare a conştiinţei survenită în momentul raportării la celălalt, la alteritate. Ea este o specie a conştiinţei de sine; un înveliş al ei care precizează şi mai bine datele conştiinţei individuale prin raportare la

celălalt. A vorbi despre conştiinţa de sine românească înseamnă a vorbi continuu despre alteritate, despre celălalt prezent în propria conştiinţă. Celălalt poate fi Dumnezeu, duşmanul, străinul, prietenul, vecinul, persoana pe care o iubeşti, chiar tu însuţi etc. Cine este celălalt din mine însumi? Cine este cel pe care-l percep ca străin, dar care este continuu prezent în conştiinţa mea? Cum pot înţelege stranietatea propriei mele conştiinţe, care mă constrânge să accept că eu sunt altul? Sunt întrebările „tinerei generaţii" orientate către spiritual şi spiritualitate, respectiv către locul de întâlnire cu Celălalt, la care Noica a răspuns filosofic de pe platforma dialetheismului implicat în conceptul de „spiritualitate românească", apt să producă comprehensiunea întâlnirii cu propriul tău sine ca o întâlnire cu ceva străin şi totuşi apropiat şi cunoscut ţie.

Noica a deschis în scrierile sale toate aceste probleme, dar în principal a vorbit despre conştiinţa de sine românească plecând de la descrierea culturii tradiţionale româneşti, alteritatea cea mai apropiată şi depărtată în acelaşi timp faţă de cultura savantă românească. Discursul identitar este, prin urmare, unul despre alteritate. Toate culturile sunt date ca alteritate în interiorul conştiinţei de sine româneşti prin raportarea ei la principiul de inteligibilitate: Unul culturii europene care a trezit sinele propriu culturii româneşti. Înainte de întâlnirea cu europenitatea, sinele nostru era adormit, pentru că îl consideram ca fiind de la sine înţeles. Europenitatea este interioară spiritualităţii româneşti pentru că este numele spiritului românesc trezit. Prin urmare, „Europa" este în conştiinţa noastră individuală, care ştie că are un sine mai adânc decât eul nostru, pe care trebuie să-l reveleze.

****

Remarcăm ce răsturnare de viziune produce Noica în privinţa înţelegerii spiritualităţii româneşti prin aplicarea „reducerii existenţiale" şi renunţarea la punctul de vedere al atitudinii naturale. Încă o dată se remarcă faptul că Noica nu este un comentator oarecare al fenomenului românesc, ce ar putea fi integrat în diverse tipologii ale cercetării românităţii.

Noica desprinde ideea de spiritualitate românească de etnic, de naționalism, de sufletul românesc, de tradiția sătească etc. pentru a o plasa în lumea spiritului şi a vieții lui proprii legate de creație, de Unul sintetic al spiritului, adică de valoare. Spiritualitatea românească este o situație a spiritului de a fi ca Unu în multiplu. Spiritul este continuu „în" şi, pe această bază, existența omului este, ontologic vorbind, „în". Spiritualitatea românească particularizează spiritul în situația de „a fi român". Eşti în situația de a fi „în", alături cu ceilalți.

Simplu spus, spiritualitatea unui popor vizează faptul de a fi împreună al unor conştiințe scăldate continuu într-un mediu de intersubiectivitate. Întotdeauna individul uman se află „într-o situație", într-un multiplu, într-un anumit gen de intersubiectvitate. El se află cu situația lui cu tot. El este român nu prin cetățenie, deşi acest lucru nu poate fi neglijat, ci prin conştiința sa de sine românească, vie, trezită la altul. Spiritualitatea românească este o lume a spiritului, adică spiritul care se află într-un multiplu. Românesc este multiplu, ca şi franțuzesc, englezesc etc. Spiritul ca Unu nu există în genere. El este totdeauna cineva, un principiu de acțiune. El nu este ceva, ci *cineva*. Spiritualitatea este cineva-ul din tine, ceea ce este mai adânc în tine decât tu însuți.

Noica, se poate cu uşurință remarca, e, cum spuneam, un om de viziune şi de construcție conceptuală, şi nu un sistematizator încadrabil într-un curent sau altul. Ceea ce era de sine înțeles atât în abordările etnologice, cât şi în cele monografice, *esențialismul*, *originaritatea şi organicitatea axiologică*, pentru Noica devine obiect al gândirii prin tematizări complexe. Esențialismul este substituit de funcționalism, iar originaritatea şi organicitatea, în calitatea lor de concepte ontologice, sunt văzute pe dinăuntru. Pentru Noica, *originarul românesc* nu este „ceva" de ordin substanțialist, o entitate sustrasă devenirii, „formele eterne" produse de cultura tradițională românească, de valorile satului ce au întâietate ontologică şi epistemologică în analiza conştiinței de sine româneşti. Originaritatea trebuie văzută plecând de la „a şti", şi nu de la „a fi".

Prin urmare, în această răsturnare de perspectivă Noica se desparte atât de Mircea Vulcănescu, cât şi de Mircea Eliade care, într-un fel sau altul, vedeau faptele de cultură româneşti plecând de la continuitate şi de la ideea că experienţele interioare ale culturii româneşti tradiţionale sunt generatore de conştiinţă de sine românească, şi nu, aşa cum consideră Noica, de la „ruptura" produsă în sine prin deşteptarea sinelui la creaţia istorică de sine.

Fără să propunem o analiză de detaliu, comparaţia lui Noica cu Mircea Vulcănescu este sugestivă pentru ceea ce înseamnă o teorie *organică* şi *comunitară* asupra lumii româneşti, aflată în multiple intersecţii cu gândirea lui Noica, dar *diferită* sub aspectul viziunii.

Teza de la care pleacă Vulcănescu în înţelegerea de sine românească, exprimată în fraze explicite, porneşte de la premisa unicităţii faptelor de creaţie divină şi de la lucrarea pe care a săvârşit-o poporul român asupra lui însuşi: „Impresia de la care plecăm este următoarea: fiecare popor are, lăsată de la Dumnezeu, o faţă proprie, un chip al lui de a vedea lumea şi de a o răsfrânge pentru alţii. Fiecare îşi face o idee despre lume şi despre om, în funcţie de dimensiunea în care i se proiectează lui însuşi existenţa… Mai mult decât atât… fiecare popor e absolutist în felul său de a vedea. Judecata lui despre existenţă este un tipar cu care judecă pe alţii… dacă noi existăm nu numai ca o colectivitate biologică, dar şi ca o fiinţă spirituală, nu se poate să nu avem o faţă a noastră proprie, un chip neasemănat de a răsfrânge lumea aceasta a lui Dumnezeu… gândurile acestea ale noastre… îşi dezvăluie un interes acut. Suntem, cu ele, în centrul împărăţiei româneşti adevărate: împărăţia valorilor româneşti. Căutăm axa de orientare a spiritului românesc în existenţă şi raţiunea prin care justificăm dreptul de a fi români în faţa spiritului pur."[371]

---

[371] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, în *Opere*, vol. I, ed cit., pp.11–113.

În scrierile sale identitare, Mircea Vulcănescu cercetează, de pe platforma metodei fenomenologiei culturii[372], originarul românesc, adică ceea ce este prim şi nederivat, principiul intern al fiinţei şi dinamicii culturii noastre, „fondul", fundamentul dinlăuntru al culturii româneşti în limbaj maiorescian, într-o dublă perspectivă: ontologică şi epistemologică.

În ordine ontologică, ceea ce este originar se identifică, pentru Vulcănescu, cu *limba*. Ea, prin potenţele, latenţele ei – „veleităţi", în expresia lui Vulcănescu – trasează harta unei *identităţi formative primordiale*, în care este plasată sensibilitatea şi gândirea ca *altul* limbii. Identitatea formativă primordială, *sufletul românesc* sau, ceea ce este acelaşi lucru pentru Vulcănescu, *ethos-ul (axiologicul) românesc*, nu este o „substanţă", în sens esenţialist. Originarul, identitatea formativă primordială a *ethosului* românesc, *neamul*, este un *compositum* de virtualităţi, de latenţe, „este…, dar numai virtual…, în putinţă. *Actual* neamul nostru nu este decât ceea ce noi vom fi în stare să facem din el. Dar un neam nu este niciodată o realitate închisă, sfârşită; ci o *realitate vie* (s. n.). El nu e numai o realitate naturală, ci şi o realitate etică; destinul unui neam nu e dat odată pentru totdeauna, el se actualizează problematic pentru fiecare generaţie, pentru fiecare om"[373]. Originarul este condiţie de posibilitate, cadru preexistent generat de „configuraţia limbii şi de structura simbolurilor expresive cu circulaţie generală în poporul

---

[372] Vulcănescu menţionează explicit că se detaşează în ordine metodologică de linia ştiinţifică şi explicativă cultivată de psihologia popoarelor, preferând autori precum Curtius, Max Scheler, ori Max Weber, cei care au ales calea descrierii şi comprehensiunii: „Când vorbim deci de un suflet naţional, nu putem face abstracţie de o anumită viziune intuitivă a materialului asupra căruia vorbim. Aceia care, ocupându-se cu realităţi sociale, cred că pot face abstracţiune de asemenea viziuni intuitive şi folosi metodele riguroase ale ştiinţelor experimentale, să ne ierte…"; Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 958.

[373] Mircea Vulcănescu, *Omul românesc*, în vol. *Dimensiunea românească a existenţei*, ed. cit., pp. 15–16.

românesc; altfel zis, de calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele"[374].

În ordine epistemologică, Vulcănescu îndreaptă gândirea identitară românească spre propriile ei resurse întrebându-se *Cum gândim fenomenul românesc*? sau, pentru a folosi limbaj kantian, *Care sunt condiţiile de posibilitate ale gândirii fenomenului românesc*? În termenii filosofiei culturii, aceeaşi întrebare ar putea lua forma: *Care este contribuţia propriei noastre culturi, a tradiţiei ei interne, la configurarea profilului ei interior*? Analogic vorbind, direcţia pe care o imprimă Vulcănescu discursului identitar românesc este similar cu încercarea unora dintre noi de a determina ce-am pus noi înşine în formula propriei noastre personalităţi, cum ne-am format prin deciziile libere ale voinţei, în ciuda faptului că personalitatea unui om este, fără îndoială, un produs al educaţiei, al influenţelor formative de tot felul.

Vulcănescu aşază, aşadar, într-o încercare de autocunoaştere, cultura română în faţa propriei sale tradiţii, populară şi savantă. Cultura română se priveşte pe sine ca într-o oglindă „în care eul este retras din centrul privirii şi ceea ce vede în oglindă este *altceva*… această oglindire ridică probleme grele asupra modului de *a fi*. Căci vezi în neant ceva ce e aievea"[375]. Din acest unghi de vedere, Vulcănescu produce primul model filosofic al confruntării culturii noastre cu propriile sale resurse creative, „spre adâncirea şi descoperirea realităţilor noastre proprii, a configuraţiei autohtone a sufletului nostru"[376].

Spre deosebire de Noica, M. Vulcănescu pune faţă către faţă *diferitele ipostaze ale întregului culturi româneşti* – cultură pe care

---

[374] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea...*, p. 1010.

[375] Mircea Vulcănescu, *Prodrom pentru o metafizică a oglinzii*, în vol. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenţei* (I), Ediţie îngrijită de Marin Diaconu şi Zaharia Balinca, Bucureşti, Editura Eminescu, 1992, p. 94.

[376] Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică,* în vol. *Dimensiunea românească a existenţei,* Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991, p. 44.

Vulcănescu o gândeşte într-un mod solidar cu principiul ei intern de organizare, cu ceea ce se constituie într-o originaritate intrinsecă, *limba* – într-un raport identitar, ontologic şi logic, de tipul *identitate–diferenţă*, *acelaşi–altul*, *identitate–alteritate*. Astfel, cultura populară, tradiţională, este raportată la formele culturii savante de inspiraţie occidentală; apoi, formele culturii savante tradiţionale româneşti sunt puse în „oglindă" cu formele culturii savante de sorginte occidentală, iar întregul culturii româneşti – transformat în criteriu de semnificare, ordonare şi evaluare – este raportat la cultura altor popoare. Ingeniozitatea unei astfel de proceduri hermeneutice creează premisele abordării comprehensive autonome a culturii, prin intermediul căreia cultura este examinată în termenii ei proprii şi solidar cu principiile ontologice care o întemeiază şi-i justifică *din interior* prezenţa în lume.

Vulcănescu este, prin urmare, în căutarea originarităţii culturii româneşti, înscriindu-se, astfel, într-un demers întemeietor de ontologie a culturii. Termenul prim al viziunii sale constructive îşi are obârşia într-un cuvânt cu valoare de principiu atât în ordine ontologică, cât şi în ordinea cunoaşterii, ispita[377]. Spre deosebire de modul în care Noica face hermeneutica cuvântului „ispită" la

---

[377] Cuvântul ispită face parte din seria cuvintelor fundamentale în mai multe limbi europene. Astfel, "*ispită,* subst. (*tentaţie*), şi a *ispiti*, vb., identificate în latină cu *tentatio, -onis* = tentaţie, ispită, *tento (tempto), -are, -avi, -atum* = a atinge, a pipăi, a ataca, a lovi, a răni, a încerca, a proba, a seduce, a corupe, a tenta, în greaca veche cu *πείράσμος* - ispită, *πείράζειν* - a încerca, a ispiti, corespund în gotică lui *fraistubni (fraistobni)* = ispită, tentaţie, *fraisan* = a încerca, a ispiti, a tenta, a ademeni, *usfraisan* = a ispiti, a încerca *freison* = a încerca, a ispiti.

În limbile romanice, la *ispită* şi *a ispiti* se spune *tentation, seduction* şi *attirer, seduire, tenter, mettre a l' epreuve* în franceză, *tentazione, allettamento, seduzione, peccato şi allettare, tentare, adescare, sedurre, indurrein tentazione* în italiană, *tentacion şi tentar* în spaniolă, *tentanção, atracção, sedumçã, pecado şi tentar, atrair, embair* în portugheză, iar, în cele germanice moderne, *Versuchung şi verlocken, verfiihren* în germană, *temptatio şi to tempt* în engleză, *verzoeking şi verleiden* în olandeză, *frestelse şi rörleda, locka, fresta* în suedeză, *Fristelse, Forførelse, Forledense, Tillokkelse şi trrække, medføre, forføre, forlede, forsøge, prføge* în daneză, *fristelse şi friste* în norvegiană".Cf. Paul Găleşanu, *Biblia Gotică. Studiu Lingvistic român – got. Dicţionar etimologic – semantic*, Editura Pentru Literatura Naţională, 2002, pp. 317-318.

maturitate[378], Vulcănescu preia sugestiile creştine, pe care le întreţese cu cele filosofice.

Ispita poate fi văzută şi ca o „cheie" a sistemului de gândire identitar al lui Vulcănescu, locul *în care* şi *din care* sunt coagulate diversele „regiuni intelectuale" ale preocupărilor lui. El poate fi pus în analogie semnificativă cu „totdeauna", alt cuvânt cheie al expunerii gândirii lui Vulcănescu. Totodată, ispita este şi numele a ceva nederivabil, ceva aşezat în fiinţa noastră lăuntrică dintru început. Ispita face ca religiosul şi filosoficul – în fond, poziţionări distincte şi autonome ale minţii – să se întrepătrundă în aceeaşi rădăcină. Ea este „posibilitate de a fi", este, aşadar, o specie a fiinţei, dar şi un nume de „categorie", deci o faţetă a realităţii.

Spre deosebire de alte cuvinte, „ispita" este un cuvânt ce poate fi izolat şi tratat autonom. Ispita are o autonomie intrinsecă; ea leagă omenescul din noi cu *cosmosul*. Ispita nu este un obiect, ci un câmp dinamic de forţe complementare şi contradictorii corespunzătoare istoriei forjării sufletului românesc. Ispita întemeiază ontologic identitatea românească, este rădăcina care susţine diversitatea de reacţii şi actualizări ale creaţiei culturale şi intelectuale. Este numele identităţii româneşti. Identitatea culturală nu apare ca atare. Ea nu este un obiect. Imposibilitatea de a da definiţii convenabile este resimţită frustrant. Identitatea trebuie privită într-o constelaţie de alte cuvinte ce poate lumina parţial înţelesul. Ispita este un cuvânt viu, şi nu un concept logic - abstract.

În vreme ce Vulcănescu propunea o grilă de lectură a culturii europene plecând de la datele culturii tradiţionale româneşti, Noica răstoarnă acest raport prin postularea unităţii de înţeles între conştiinţa de sine românească şi conştiinţa de sine europeană.

De ce ne-au trebuit 2000 de ani să ajungem aici, la conştiinţa noastră de sine ca fapt istoric, se întreba Noica urmându-l pe Cioran din *Schimbarea la faţă a României*? La această întrebare capitală va încerca să răspundă filosoful român în *Pagini despre sufletul românesc*.

---

[378] A se vedea, Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, articolele: *Ispitire, Despre ispitele gândului, O lumea fără ispite, Ispitire, iscodire, iscusire*, pp. 220-237.

Capitolul IV

IDENTITATE ŞI ALTERITATE. IPOSTAZE ALE SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEŞTI

1. Preliminarii. Izotopii identității româneşti

Răsturnarea de perspectivă realizată de Noica în privința identității cu sine a spiritualității româneşti, prin aplicarea metodei „reducerii existențiale”, poate fi exprimată sintetic, cum arătam, în enunțul: *conştiința de sine românească este europeană*, o unitate sintetică temporală în care eternitatea şi istoricitatea, sinele şi alteritatea sunt intuite şi apoi descrise dialetheist. Conştiința de sine românească este, astfel, o realitate vie ce posedă principiul propriei sale dinamici în structurile-i lăuntrice. Ea nu este, cum arătam, „ceva originar”, de ordinul esenței ce subzistă în sine, ci o funcție dinamică de natură temporală survenită din permanentele autoraportări punctuale ale gândirii la ea însăşi. Conştiința de sine românească este o funcție de timp, o unitate sintetică între două trăiri noetice temporale: eternitate *şi* istoricitate.

La rândul ei, spiritualitatea românească, ca nume al intersubiectivității date într-o conştiință de sine individuală, este o realitate sintetică, de la început *plurală*, similară fenomenului izotopiei despre care vorbeşte Noica în *Modelul cultural european*[379]. Identitatea cu sine a spiritualității româneşti deține în ea însăşi alteritatea sa, întrucât ele sunt trăiri ale *aceleiaşi* conştiințe de sine româneşti, ce se deține pe sine în măsura în care deține şi alteritatea sa. Prin urmare, atunci când vorbim despre gândire identitară în înțeles noician, trebuie să avem în vedere unitatea sintetică român–european (izotopii identității româneşti), trăită în aceeaşi conştiință de sine care este simultan *şi*

[379] „Şi poate exemplul ştiințific cel mai impresionant pentru un *alt* tip de unitate pe care trebuie s-o punem în joc este fenomenul izotopiei. Dacă aproape orice substanță este de la început *plurală*, nefiind ce este decât laolaltă cu izotopii ei, atunci înseamnă că tema unității şi a multiplicității, poate chiar dezbaterea platoniciană a Unului şi Multiplului trebuie reluate filosofic din cu totul altă perspectivă decât cea clasică”; Constantin Noica, *Modelul cultural european*, ed. cit., pp.55–56.

românească, *şi* europeană. Sufletul românesc trezit la conştiinţa de sine înseamnă descoperirea europenităţii din el însuşi.

Asumarea gândirii dialetheiste îi creează posibilitatea lui Noica de a corela multiplul cu Unul culturilor, adică de a vorbi *simultan* despre *configuraţia* culturală românească, în datele ei de cultură parohială, *deopotrivă*, despre conştiinţa de sine a acestei *configuraţii*, care este europeană. Despre cultura română (spiritualitatea românească), în unicitatea şi identitatea ei cu sine sau, ceea ce e acelaşi lucru, despre conştiinţa de sine românească în unicitatea ei, care este o realitate sintetică izotopică de factură temporală. Aceeaşi conştiinţă poate vorbi *acum* poziţionând spiritualitatea românească „înainte" de a fi educată *dinăuntru* de cultura deplină (Unul culturilor, cultura europeană), care a *trezit-o* la istorie şi creaţie, adică în ipostaza ei „adormită", şi, deopotrivă, poate vorbi despre sine „după", în ipostaza sa *trezită*, adică din poziţia în care a dobândit conştiinţa de sine europeană.

Izotopii spiritualităţii româneşti sunt, aşadar, de ordinul temporalităţii: „înainte" şi „după" dobândirea conştiinţei de sine. În termenii lui Noica, izotopii spiritualităţii româneşti sunt „eternitate" şi „istoricitate", şi sunt trăiri ale unei conştiinţe de sine româneşti, adică ale unei stări trezite de conştiinţă ce cuprinde în ea însăşi şi alteritatea. Priviţi în mişcarea lor şi în trecerea unuia în celălalt, izotopii identităţii – dualităţi cu „ponderi" diferite în aceeaşi unicitate a conştiinţei – sunt, fireşte, dialethei.

Conştiinţa de sine românească este o conştiinţă trezită din eternitatea ei şi, prin urmare, este europeană. Fireşte că termenii „adormit" şi „trezit" sunt metafore, să le spunem, „fenomenologice", în măsura în care „a fi" înseamnă „a şti", căci ceea ce nu este tematizat de conştiinţă „nu există". „Adormit" şi „trezit" ca stări ale spiritualităţii româneşti înseamnă „spiritualitatea" *înainte* de tematizare, „spiritualitatea" *după* tematizare. În *acelaşi* cuvânt, „spiritualitate", trebuie să vedem *două* înţelesuri. Înainte de tematizare, spiritualitatea românească „nu exista", pentru că a exista înseamnă a fi în timp. Ea poate fi asimilată stării de eternitate, ieşire din timp, fără timp etc. După tematizare, adică după ce a devenit obiect al unei conştiinţe care este în timp, „spiritualitatea românească" „există", fiind trăită într-o conştiinţă de sine.

Acesta este „punctul de observaţie" al lui Noica, privirea sa panoramică asupra spiritualităţii româneşti. Pentru a apela la o

imagine plastică, ni-l putem imagina pe Noica stând într-un foişor ce-i permite o privire panoramică asupra „priveliştilor” culturii româneşti, pe care încearcă să le descrie plecând de la experienţele interne care derivă din actul nemijlocit al vederii. Actul vederii nemijlocite are loc cu privitor cu tot, adică *şi* cu modul de a vedea al privitorului. Prin urmare, în acelaşi act de conştiinţă, vederea nemijlocită, este dat şi modul de a vedea al privitorului. Conştiinţa modului de a vedea nu derivă, fireşte, din faptul vederii. Cu alte cuvinte, ochiul care vede nu se poate vedea şi pe sine în mod natural. Pentru a „se vedea” pe sine, ochiul trebuie să aibă „conştiinţa vederii”, un act reflexiv „rupt” de faptul ca atare al vederii. Prin urmare, din „foişorul” în care este plasat, Noica descrie ceea ce vede şi deopotrivă şi modul de a vedea, reflexia asupra vederii. Modul de a vedea şi faptul privirii ca atare sunt împreună: modul european de a vedea şi vederea nemijlocită a priveliştilor culturii româneşti sunt un tot inseparabil, pentru că ele sunt acte vii într-o conştiinţă. În schimb, ele pot fi descrise cu rigoare după ce spiritul întreprinde o cercetare cu scopul de a-şi releva unitatea în multiplicitatea sa. Descrierea acestei „duble vederi” fenomenologice, de la faptul vederii ca atare la condiţiile lui de posibilitate, este principala contribuţie pe care Noica o aduce în „orientarea către spiritualitate”, cum spune Vulcănescu, a „tinerei generaţii”.

Acum ne dăm mai bine seama de avantajele comprehensive ale „reducerii existenţiale” în analiza spiritualităţii româneşti, prin comparaţie cu cele două mari clase de abordări: etnopsihologia şi ştiinţa naţiunii, fundate, ca şi celelalte abordări, pe o întrebuinţare naturală şi spontană a minţii.

Atitudinea naturală, rămânând la nivelul de înţelegere al „intelectului”, s-a încurcat continuu în propriile dihotomii (cuplurile de dualităţi) pe care le-a sesizat în corpusul spiritualităţii româneşti, structurat în jurul izotopilor celor „două Românii” – economie sătească *versus* economie capitalistă, cultură tradiţională *versus* cultură savantă, boierime *versus* burghezie, sat *versus* oraş, tradiţionalism *versus* progresism, naţionalism *versus* cosmopolitism, barbarie *versus* civilizaţie, răsăritean *versus* apusean, tradiţie *versus* inovaţie*,* naţionalism *versus* cosmopolitism, individ *versus* societate, agrar *versus* industrial, creaţie culturală *versus* creaţie voluntară etc., şi a celor două

idei despre om aferente lor – postulând când supremaţia unui termen, când al altuia, şi niciodată sinteza lor. Era preferat când un „izotop", când alt „izotop", în funcţie de „greutatea subiectivă" pe care o trăia conştiinţa comună a cercetătorilor „substanţei" spiritualităţii româneşti, care nu puteau trece dincolo de principiul lui „da" sau „ba". Logica explozivă a intelectului nu permite unitatea dialetheistă, pe care doar raţiunea fundată fenomenologic o poate realiza după principiul că „unele contradicţii sunt adevărate".

Toate teoriile spiritualităţii româneşti fundate pe această atitudine naturală sunt parţiale şi pentru faptul că ele sunt orbite de realism, de ideea de adevăr-corespondenţă extrasă din convingerea că faptele se află în exteriorul conştiinţei, ca ceva dat şi preexistent gândirii. Nu insistăm pentru că ne reamintim critica pe care Noica o face în *De Caelo*… acestei atitudinii naturale.

În sfârşit, atitudinea naturală produce reprezentări iluzorii privind presupusa continuitate între valorile spirituale produse de cultura tradiţională, de dinainte de a intra în istorie, şi valorile create după dobândirea conştiinţei de sine. Ideea primatului culturii tradiţionale în înţelegerea spiritualităţii româneşti, ca întreg cultural coerent fundat pe valori europene, este pentru Noica o rătăcire metodologică. Spiritualitatea românească tradiţională este o *altă configuraţie de valori* decât spiritualitatea modernă, care este o spiritualitate europeană *în* configuraţie românească, prin faptul că logica ei internă este una de „ruptură", producând valori autonome ca sinteză a multiplicării Unului. Spiritualitatea românească „trezită" la creaţie individuală este *o altă spiritualitate*, pentru că ea devine o structură generativă de valori ce pot fi comunicate universal. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom vorbi despre cele două tipuri de raţionalitate ce structurează dihotomic spiritualitatea românească. Cum vom remarca, modul lor de a fi urmează *tipuri de raţionalitate* diferite.

La ideea izotopilor spiritualităţii româneşti Noica a ajuns treptat, pe măsură ce s-a copt mai bine gândul său din *Mathesis…*; ideea se precizează pe parcursul meditaţiilor sale asupra identităţii româneşti şi se împlineşte în *Pagini despre sufletul românesc*, ca apoi să fie generalizată în noua sa propunere de „morfologie a culturii" din *Modelul cultural european*.

Parcurgând publicistica de tinerețe, ne dăm seama ca reflecția în jurul izotopilor spiritualității româneşti, eternitate şi istoricitate, a fost o constantă filosofică în ansamblul tuturor celorlalte preocupări intelectuale. Din zecile şi sutele de pagini de publicistică, rezultă că Noica avea o excepțională cunoaştere a lumii culturale şi intelectuale româneşti. În volumele de publicistică restituite de Marin Diaconu, se vădeşte că nu avem de-a face cu un Noica paseist, sămănătorist, tradiționalist etc. – aşa cum este etichetat de atâția „experți", ci cu un filosof veritabil care mobilizează, pentru *înțelegerea* realităților româneşti, *instrumentele conceptuale* ale analizei filosofice din întregul spațiu european. În acelaşi timp, cum arată şi Ion Dur în lucrările sale, când avem în vedere această perioadă de tinerețe trebuie să vorbim despre un Noica implicat în marile dezbateri ale culturii noastre umaniste, un Noica diferit de imaginea convențională a filosofului retras din lume. Practic, în perioada 1929-1947, Noica este permanent prezent în publicistică şi-şi exersează, desigur în orizontul temei pe care o urmărim, sensibilitatea sa pentru scrutarea conştiinței de sine româneşti. Interesul pentru realitatea românească este total – sunt câteva articole destinate chiar sportului – şi de aceea Noica călătoreşte de la o conştiință la altă conştiință, pentru a o înțelege aşa cum este ea, în sinea ei, şi deopotrivă, pentru a-i detecta simptomele de dominanță. Deopotrivă, Noica e interesat de semnele de spiritualitate care ne conduc către noi înşine (către ființa trezită *de către* şi *la* filosofie), semne ce ne dau un spor de suflet, ne adâncesc în noi şi ne înrobesc, transformându-ne lăuntric pe drumul către *spirit*. Acestea sunt criteriile nevăzute după care este evaluată diversitatea fenomenelor culturale româneşti dispuse într-o sumedenie de opoziții între care doar filosoful poate găsi echilibru şi armonie.

2. Două tipuri de raționalitate

Ideea că viziunea identitară a lui Noica are valoarea unei răsturnări de perspectivă ce ne îngăduie să operăm, la nivelul fundamentelor filosofice ale spiritualității româneşti în calitatea ei de configurație culturală de factură europeană, cu scizura: „înainte de Noica"–„după Noica", este şi mai bine pusă în relief de ideile cuprinse în lucrarea *Pagini despre sufletul românesc*.

Conținutul acestei răsturnări de perspectivă – spiritualitatea românească este un nume al intersubiectivității date într-o conştiință de sine individuală, concepută ea însăşi ca funcție de timp, ca unitate sintetică între trăiri noetice polare – capătă o şi mai bună ilustrare în *Pagini despre sufletul românesc*, lucrarea ce unifică dialetheist cele două principii de raționalitate reciproc contradictorii corespunzătoare izotopilor identității româneşti: eternitate *şi* istorie. În jurul acestor izotopi se constituie *raționalitatea prin continuitate*, opusă *raționalității prin ruptură*, pe care Noica le descrie plecând la propria conştiință de sine românească, încercând, totodată, să le unifice dialetheist.

Prin urmare, în această lucrare apărută în 1944, în plin război, găsim nucleul de semnificație al gândirii identitare din tinerețea lui Noica, ce aplică, în înțeles propriu, *ontologic*, ceea ce Vulcănescu constata ca procedură metodologică aplicabilă „tinerei generați”: *primatul spiritualului* în analizele culturii româneşti.

Acest nucleu este, concomitent, punct de sinteză al unor acumulări reflexive de peste un deceniu, dar şi un reper interpretativ în contextul existenței unor multiple studii, eseuri, articole şi conferințe străbătute de acelaşi interes de întemeiere filosofică a spiritualității româneşti, la care am făcut dese referințe.

Paginile… sunt scrise pentru un public străin (cititori germani) neinformat despre modul de a fi al spiritualității româneşti[380]. Articolele vizează continuu spiritualitatea românească ca întreg, aceasta fiind descrisă din punctul de observație al conştiinței de sine româneşti, unitatea izotopică etern–istoric, pe care Noica o scrutează fenomenologic. Accentul descrierii este pus de Noica pe două dintre formele de manifestare ale spiritualității româneşti în care ea apare continuu ca întreg: filosofia şi arta. Lucrarea conține şapte articole ce analizează o stare de fapt, cu scopul de a desprinde liniile posibile de înaintare a spiritualității româneşti. Întreaga analiză este comparativă:

[380] Unele dintre articole au fost conferințe rostite la Institutul Româno-German din Berlin, cum a fost, de pildă, *Tensiunea interioară a culturilor mici*, ce va deveni, prin prelucrări, articolul *Cum gândeşte poporul român*; A se vedea: Dumitru Cristian Amzăr, *Jurnal Belinez*, Ediție îngrijită de Dora Mezdrea şi Dinu D. Amzăr, Traducerea citatelor din limba germană, Gavril Matei-Albastru, Bucureşti, Editura România Press, 2005, p. 347.

de o parte stau românii cu trecutul şi cultura lor; de cealaltă parte sunt prezente cultura occidentală, în special cea germană şi, în subsidiar, gândirea greacă. Criteriul comparaţiei: *raţionalitatea* şi tipurile de raţionalitate – continuitate vs. ruptură.

Paginile… se fundează pe două surse de inspiraţie. Prima este explicit devoalată şi se referă la perspectiva identitară pe care o propune Cioran în *Schimbarea la faţă a României*. A doua sursă, implicită, pentru că ea ţine de ordinea subiacentă a unora dintre articole, este Hegel, a cărui prezenţă o detectăm, complementar, într-o dublă ipostază. În primul rând, Noica ordonează faptele de gândire românească urmând, pare-se, sugestiile lui Hegel din *Filosofia spiritului* (distincţiile, suflet, conştiinţă, spirit şi generalizările lui Hegel cu privire la gândirea popoarelor)[381] şi, totodată, aplică în ordonarea unora dintre faptele româneşti de gândire metoda *mijlocirii* dialetheilor în trei paşi, procedura argumentativă constantă a lui Hegel.

Paginile... se deschid cu un fragment din lucrarea lui Cioran, pe care Noica îl va lua ca amorsă pentru a-şi prezenta propria poziţie, în răspăr atât cu viziunea, cât şi cu metoda prin care Cioran înţelegea să descifreze misterul identităţii româneşti dinainte de „căderea în istorie”[382].

---

[381] A se vedea: G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Partea a treia*, *Filosofia spiritului*, Traducere de Constantin Floru, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, în mod special *Prima secţiune a Filosofiei spiritului*. *Spiritul subiectiv*, pp. 37–285.

[382] „De ce noi, românii, etnic vorbind mai omogeni decât germanii, a trebuit să ne *aşteptăm soarta* o mie de ani? Situaţia geografică defavorabilă, neprielnicia condiţiilor, năvălirile barbare, vecinii sălbatici… etc.”; a se vedea: Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990, pp. 11–12. Am putea spune că *Paginile*... reprezintă momentul de tăietură între viziunile identitare ale celor doi prieteni şi, în fond, momentul lor de „despărţire” filosofică. Noica îi opune în această lucrare „viziunea microscopică” a istoriei româneşti, o viziune de detaliu care contrazice perspectiva lui Cioran, „viziunea macroscopică a istoriei”, diagnoza lui Cioran din capitolul *Golurile psihologice şi istorice* (vezi pp. 59–128), în mod special ideea că românii au *structural deficienţe psihologice* ce nu pot fi „tratate” şi, în sfârşit, ideea că a face cultură majoră înseamnă să lupţi împotriva culturii minore, populare. Paradoxal, *căderea în istorie* ce a condus la trezirea conştiinţei de sine româneşti, la autoconştiinţă, în expresia lui Cioran, implică o relaţie de renunţare la sine, la tradiţia culturii minore. Criticând naţionalismul, Cioran susţine că întrebarea identitară esenţială ar fi: „ce trebuie să devină România?”, şi nu: „ce trebuie să rămână?” O analiză complexă, riguroasă şi comparatistă, cu multiple accente în realitatea românească de azi, a viziunii identitare a lui Cioran poate fi desprinsă din lucrarea: I. Necula, Cioran. *De la identitatea popoarelor la neantul valah*, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2003.

Titlul lucrării e sugestiv pentru căutările identitare din tinerețea lui Noica. Sunt interogații despre *sufletul românesc*, obiectul de analiză al antropologiei din perspectiva hegeliană, despre natura şi structura lui, despre realitatea şi, mai ales, despre latențele lui (măsură a posibilităților native), interogații formulate de la nivelul *conştiinței de sine româneşti*, element unic structurat lăuntric de cei doi izotopi identitari, nemulțumită de sine şi aflată pe drumul căutării echilibrului spiritual: „Nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai prin faptul că suntem conştienți de ea, dar şi prin convingerea că a fi conştient poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuieşte drama generației de azi. Economiceşte şi politiceşte, culturaliceşte ori spiritualiceşte simțim că nu mai putem demult trăi într-o Românie, patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumeşte România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta e frământarea pe care o descriem… pe plan de cultură."[383]

În termenii filosofiei culturii şi antropologiei, cultura savantă românească, fundată pe creații individuale, *personale*, cea care şi-a integrat logica internă a modernității intelectuale europene, a intrat iremediabil în conflict cu creația populată anonimă. Prin urmare, spiritualitatea populară trebuie depăşită prin creație personală: „… tensiunea interioară a culturii româneşti devine: să te pierzi în creație anonimă care nu dă o cultură majoră? Sau să râvneşti către creație personală care e în umbra culturilor din afară?... dilema aceasta pare astăzi fără ieşire. Din fericire, conştiința teoretică a insolubilității nu ne mai poate paraliza. În fapt, noi *mergem* către forme istorice. Când un neam sau o cultură încep să coboare din eternitate, ele nu pot fi oprite nici măcar de convingerea că nu vor putea înfăptui dintr-odată forme istorice superioare."[384]

Sufletul românesc, odată trezit la conştiința de sine şi la europenitatea din el însuşi, la spirit şi istorie, respectiv la filosofie şi creație individuală, la voința de a deveni ceea ce eşti etc., se interoghează asupra-şi cu scopul de a se lua în stăpânire în drumul său îndărăt către sine însuşi. Izotopii „eternitate" şi „istoricitate" produc prin diferența lor de „masă", în fiecare conştiință de sine românească, principiul interior al dinamicii sufletului românesc, devenirea ca altul

---

[383] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, ed. cit., p. 8.
[384] *Ibidem*, pp. 9–10.

prin mijlocirea cu sine, metamorfozarea lui *istorică* în conştiinţă de sine şi spirit, în cultură *istorică* (modernă) şi, pe această bază, o trecere de la înţelepciune şi gândire populară la filosofie. Se recuperează, astfel, individualitatea, „categoria personalităţii" absentă sufletului românesc de dinainte de trezire, posesoarea voinţei de a crea şi de a impune lumii un sens care este propriul ei sens. Cele două principii de raţionalitate prezente dual în conştiinţa de sine românească trezită asigură combustia internă a voinţei de creaţie ce îl animă pe individul-personalitate să-şi producă sieşi sensuri pentru putinţa de a trăi, şi prin aceasta, sensuri pentru ceilalţi.

În esenţă, *Paginile*... pun în evidenţă modul în care sufletul românesc face un *salt* către spirit şi spiritualitate românească, prin *mijlocirea* categoriilor occidentale de a gândi şi simţi, prin „trezirea la istorie", pentru a se reîntoarce la sine, ca raţiune, împlinit cu sine însăşi. Este, am putea spune, ilustrarea povestirii biblice obsedante pentru Noica, întoarcerea fiului risipitor: spiritul românesc se regăseşte pe sine după călătoria întreprinsă în lumea culturii moderne occidentale, pentru a se adânci şi mai mult în sine. În consecinţă, cultura occidentală modernă a îndeplinit, în trezirea spiritului românesc, un rol de mijlocire. Ea a *fecundat* sufletul românesc şi i-a trezit conştiinţa de sine, dând un imbold naşterii facultăţii sintetice de autocunoaştere, spiritul, şi, prin consecinţă, a condus la naşterea spiritualităţii moderne româneşti ca unitate de valori autonome.

Naşterea personalităţii creatoare cu o conştiinţă de sine românească ce posedă în ea însăşi alterităţile cu care intră în dialog este numele „omului nou românesc". În numele acestui proiect uman a vorbit continuu Noica, atât în tinereţea sa, cât şi la maturitate, dumirindu-se pe măsură ce el însuşi l-a întruchipat în carne şi oase. „Mitul şcolii", enunţat explicit în *Jurnalul filosofic*, viza un astfel de proiect uman, iar Şcoala de la Păltiniş l-a realizat superb în câteva dintre personalităţile active azi în cultură. Acuzele că discipolii lui Noica nu se ocupă de exegeza operei magistrului lor e, fireşte, nefondată. Noica i-a învăţat pe aceşti discipoli cum să devină ei înşişi personalităţi creatoare, şi nu să-i transforme în simpli sistematizatori ai propriului gând. Noica i-a îndemnat să nu-şi risipească propriul „bănuţ", să-l cultive şi să-l sporească în propriul lor beneficiu ce se răsfrânge apoi în beneficiul celorlalţi.

Revenind la firul argumentației, lucrarea *Pagini*... conține, se știe, șapte articole, de o întindere și importanță valorică diferite. Ceea ce pare a fi la prima vedere eterogen este, privind în detaliu, unitar într-un triplu sens: tematic, metodologic și argumentativ. Lucrarea este un simptom al propriilor căutări identitate noiciene, un moment de autoclarificare și limpezire a gândirii despre sine și altul în unitatea aceleiași conștiințe de sine individuale și comunitare. Doar trei dintre aceste articole au o semnificație reprezentativă pentru gândirea identitară de tinerețe a lui Noica, în calitatea lor de exerciții filosofice de mai mare amploare intim conectate între ele: *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*, *Pentru o altă istorie a gândirii românești* și *Cum gândește poporul român*.

Înainte de a întreprinde o analiză de detaliu asupra acestor trei studii puse în conjuncție hermeneutică și, pe această bază, de a propune o serie de evaluări, câteva scurte descrieri asupra celorlalte patru articole sunt de folos pentru a preciza și mai bine *contextul conceptual* al gândirii identitare noiciene din *Pagini*..., respectiv înfruntarea dintre cele două tipuri de raționalități corespunzătoare izotopilor identitari, precum și încercarea lor de sinteză dialetheistă.

Să remarcăm în primul rând faptul că toate articolele sunt apărute în perioada august 1940 – februarie 1944, când România se afla în război pe fronturile din Rusia sovietică, fapt ce imprimă articolelor lui Noica un pregnant ton militant proeuropean, accentuând izotopul europenității din cuprinsul spiritualității românești. Ideea că izotopul europenității este un produs *latent* al spiritualității românești tradiționale, anistorice, și dezavuarea principială a ideii continuității între valorile de unificare ale culturii tradiționale și valorile sintetice ale culturii culte românești permit abordarea unitară a celor patru articole la care vom face scurte referințe. În alte cuvinte, intenția lui Noica de a accentua ideea de ruptură chiar în sânul tipului de raționalitate prin continuitate este de prim-plan în aceste patru articole.

Astfel, plecând de la premisa că matca sufletului european este de sorginte pastorală, ideea este reluată târziu și în *Modelul cultural european*, Noica subliniază în articolul *Suflet agrar sau suflet pastoral?* o omologie virtuală între sufletul românesc și cel european de dinainte de a sta „față către față". Cu alte cuvinte, dobândirea conștiinței de sine românești în cuprinsul celor doi izotopi a fost

posibilă datorită unor latențe existente în sufletul pastoral comun celor două spiritualități, românească şi europeană. Invocând cercetările lui Traian Herseni şi studiile lui Ovid Densusianu, Noica susține că am putea vorbi despre o înclinație către contemplație dramatică a sufletului românesc, chiar către rupturi interioare specifice sufletului pastoral de pretutindeni. Energia şi forța de expansiune, specificități ale spiritului european, se pot întâlni şi în sufletul pastoral românesc, care explică prezența românilor în zone întinse din Balcani şi din Rusia: „Ce e «istoric» în România de azi îşi găseşte astfel o matcă străveche, în loc să-şi croiască din nou una. Fireşte, nu de la simpla regăsire a sufletului pastoral e de aşteptat intrarea noastră în istorie, europenizarea noastră ca popor viu şi creator de valori politice sau culturale proprii… Când vrem să facem din sufletul românesc purtătorul unei istorii proprii, găsim în el nu numai o materie moartă, care să reziste; dar şi una vie, care să ne prefigureze destinul."[385]

Aceeaşi idee a forței de afirmare a romanității tradiționale este subliniată şi în contextul articolului *Bisericuțele noastre*, un articol polemic îndreptat către înclinația de micşorare, de „diminutivare", a tradiției noastre, văzută nu ca afirmare creatoare a spiritului popular românesc, ci ca „o dulce continuitate între natura românească şi spiritul românesc, făcând din bisericuțele acelea nişte apariții ale firii, parcă"[386]. Or, bisericile româneşti sunt „creație conştientă, meşteşug, artă în sensul propriu, în sensul mare… sunt duh al istoriei, sete de putere"[387].

De asemenea, articolul *Sufletul românesc şi muzica* subliniază prezența izotopului europenității, de această dată la nivelul *sensibilității* conştiinței de sine româneşti. Sporirea interesului *sufletului cult* românesc către „muzica cea mare" arată că izotopul europenității ne populează pe dinăuntru şi că europenitatea nu este doar o achiziție teoretică, logic-abstractă, ci chiar una trăită la nivelul sensibilității conştiinței.

Ardealul în spiritualitatea românească, cel de-al patrulea articol pe care ni-l pune în față contextul gândirii din *Pagini…*, este o conferință la Radio rostită în împrejurările dramatice ale raptului

---

[385] *Ibidem*, pp. 39–40.
[386] *Ibidem*, p. 41.
[387] Ibidem, pp. 43–45.

teritorial transilvănean din vara lui 1940. Mesajul conferinței developează modul în care izotopul europenității s-a obiectivat în acțiune românească de renaștere națională în Ardeal, zona României învestită de Noica cu menirea „de a ține treaz duhul românesc în istorie". Ardealul este cel care ne-a dat *conştiinţa de stăpâni* şi obligațiile care derivă din această condiție: demnitatea, drepturile şi responsabilitățile. Învățații Şcolii Ardelene au deşteptat simțământul ruşinii în conştiinţa românească, decăzută şi ticăloşită de retragerea din istorie. Ei au trezit în români conştiinţa demnității şi a respectului de sine, valori care produc exigențe interioare de comportament colectiv: „Funcția spirituală a Ardealului e de a *nu se împăca*, de a nu consimți, de a nu se aşterne somnului aceluia care acoperă atât de multe etape din istoria noastră."[388] Fără să facă referiri exprese, Noica are în vedere *thymosul*, cunoscuta facultate a simțirii ghidată de raționalitate din *Phaidros*, deopotrivă facultatea îndrăznelii şi „sediul" demnității, a dorinței irepresibile de recunoaştere a demnității proprii despre care vorbeşte acelaşi Platon în *Republica*. La această facultate s-a referit şi Hegel, probabil sursa de inspirație a lui Noica, în Secțiunea B, *Conştiinţa de sine* a *Fenomenologiei spiritului* (lupta conştiinţelor de sine opuse, stăpân–slugă) şi, pe urmele lui Hegel, în contemporaneitate vorbeşte şi Francis Fukuyama pentru a explica, prin apel la nevoia de demnitate individuală (funcția thymotică a conştiinţei), fenomenele de afirmare a popoarelor asiatice în lume, inclusiv reuşita revoluțiilor anticomuniste în Estul european. Vom reveni asupra acestei chestiuni, pe larg, în capitolul următor.

**

Ordinea subiacentă a celor două tipuri de raționalitate recognoscibilă în *Pagini...* iese şi mai bine în evidență în articolul *Ce e etern şi ce e istoric în cultura românească* (a se remarca lipsa interogației, ceea ce înseamnă că Noica pleca de la premisa că *descrie* o stare de fapt), ce deschide problematica tensiunii izotopilor eternitate–istoricitate, pe care Noica o stinge dialetheist, folosind metoda mijlocirii, de extracție hegeliană, în trei paşi. Personajele articolului sunt, cu învățăturile sale centrate pe eternitate, Neagoe Basarab, apoi Cantemir, simbolul istoricității, opusul atitudinii lui

[388] *Ibidem*, p. 107.

Neagoe, cel care creează „primul fenomen de criză din spiritualitatea românească”, în calitatea lui de român europenizat ce-şi întoarce privirile către România din dorinţa de face istorie şi cultură majoră şi, apoi, Lucian Blaga, momentul de sinteză, prin discursul de recepţie din 1937 de la Academia Română, *Elogiu satului românesc*, şi, desigur, prin filosofia culturii şi filosofia stilului.

În vreme ce Neagoe judecă totul prin raportare la Dumnezeu şi la eternitate cu convingerea că *toate* întreprinderile pământeşti sunt deşertăciuni, zădărnicie, „Cantemir judecă după categorii etice, care nu sunt sau nu erau ale neamului românesc… judecă după setea de cunoaştere şi adevăr a apuseanului, sete care iarăşi nu însufleţea neamul românesc. Am întâlnit în *Învăţăturile* lui Neagoe o viziune călcată pe planul eternităţii. Într-un spirit care râvneşte să atingă, prin contemplaţie, o lume a statorniciei, era cu neputinţă să-şi facă loc curiozitatea ştiinţifică, setea de împlinire morală pe nivel omenesc, gustul faptei, şi al triumfului lumesc. Într-o asemenea perspectivă, am văzut că lipseşte categoria personalităţii. Lipseşte spiritul aşezat autonom în faţa lumii şi capabil să se ridice chiar împotriva ei”[389]. Prin Lucian Blaga, spiritualitatea românească relaxează oarecum tensiunea dialetheilor, eternitate şi istoricitate, pentru că „cel mai personal dintre creatorii români de azi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric în sufletul românesc. Primul elan valabil către realizări de cultură majoră este înfrăţit la noi cu recunoaşterea caldă a culturii minore româneşti. Conflictul dintre etern şi istorie pare a-şi găsi o soluţie, cel puţin academică”[390]. Prin urmare, încheie Noica, satul românesc, în modul în care el este înţeles de Blaga din perspectiva categoriilor stilistice, „e cel mai bun rezervor de creaţie românească înaltă”[391].

Celelalte două articole reprezentative sunt, în odinea dispusă de Noica în lucrare, *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti. În marginea Învăţăturilor lui Neagoe Basarab* şi, respectiv, *Cum gândeşte poporul român*. Prin referenţialul comun implicat la care trimite cercetarea lui Noica – *sensul* unei filosofii româneşti în contextul spiritualităţii româneşti traversate, cum arătam, de tensiuni

---

[389] *Ibidem*, pp. 26–27.
[390] *Ibidem*, p. 28.
[391] *Ibidem*.

ireconciliabile, de *dialethei* ce-şi au originea în izotopii spiritualităţii româneşti etern şi istoric – articolele sunt intim corelate. Deosebirea e însă de accent şi de perspectivă interpretativă.

În primul studiu, Noica formulează agenda de investigaţie pentru ceea ce ar trebui să se numească filosofie românească: *cercetarea filosofică a materialului nefilosofic* al culturii tradiţionale româneşti, savante şi orale. Al doilea studiu e centrat pe analiza valorilor etice, cognitive şi de autocunoaştere ale gândirii *tradiţionale* româneşti apte să sprijine şi să fundeze o filosofie *românească* în sens modern.

Mesajul filosofic pe care-l transmite Noica în cele două studii – ce pot şi trebuie să fie puse în conexiune hermeneutică – poate fi mai bine înţeles dacă ţinem seama de actuala configuraţie de practicare internaţională a filosofiei pe comunităţi profesionale închise la un stil sau altul de filosofare, şi o comparăm pe aceasta din urmă cu modul în care se practica filosofia între cele două războaie mondiale. Comparaţia pe care o facem are în vedere starea *de facto* a practicii filosofice efective şi a conştiinţei filosofice şi metodologice asociate ei. În primul rând, trebuie subliniat că cercetarea filosofică de atunci nu avea gradul de internaţionalizare atât de pregnant ca acum. În ciuda faptului că existau şcoli filosofice transnaţionale, comunităţile filosofice erau structurate naţional şi integrate într-o cultură determinată, întrucât, aşa cum mai precizam, alianţa între cultură şi naţiune era paradigma dominantă a timpului. Schimburile filosofice, extrem de vii de altminteri, erau de la o cultură la alta, iar filosofii se considerau ei înşişi ca reprezentanţi ai unei culturi sau ai alteia. Avem şi o mulţime de contraexemple individuale, dar *perspectiva dominantă* asupra practicii filosofice de pretutindeni era naţională. Abia după al Doilea Război mondial, după ce SUA a devenit nu numai partener filosofic egal culturilor europene cu tradiţie, ci şi un adevărat promotor al noutăţii în filosofie, şi, apoi, ca urmare a politicilor integraţioniste europene, practica filosofică s-a descentrat de pe „naţional”, devenind „comunitară” şi pregnant internaţională. În al doilea rând, având în vedere faptul că filosofia era *inegal* distribuită pe naţiuni şi culturi, majoritatea filosofilor considerau că numai *unele* popoare sunt predispuse la filosofie, în vreme ce altele nu. În fond, cu toţii împărtăşeau poziţia lui Hegel după care există, incontestabil, popoare ce au un anumit „spirit al lor” şi că acest fapt poate fi detectat

de lipsa sau prezența filosofiei în cultura lor. Totodată, doar cu câteva excepții, adepții ideilor lui Schopenhauer, de pildă, gânditorii acestei perioade considerau că numai popoarele Europei posedă un spirit filosofic pregnant: „Principiul spiritului european este… rațiunea conştientă de sine, rațiunea care are în sine încrederea că nimic nu poate constitui o limită de netrecut în fața ei, şi care de aceea pipăie totul pentru a-şi deveni sie înseşi prezentă în toate. Spiritul european îşi pune lumea în fața sa, se eliberează de ea, suspendă însă iarăşi această opoziție, reia pe altul său, diversitatea, înapoi la sine, în unitatea simplă a sa. De aceea, aici domneşte setea infinită de cunoaştere… Pe european îl interesează lumea, el vrea să o cunoască… să ajungă la intuiția genului, a legii, a universalului, a gândului, a raționalității interne… spiritul european năzuieşte şi în ce priveşte practicul către unitatea de înfăptuit şi lumea externă. El subordonează lumea externă scopurilor sale cu o energie care i-a asigurat stăpânirea asupra lumii."[392]

Viziunea lui Hegel asupra filosofiei şi a spiritului filosofic al popoarelor era, prin urmare, un bun comun împărtăşit de filosofii europeni, inclusiv de Noica însuşi. Mai mult decât atât, această convingere a deschis, totodată, şi programe de cercetare a „spiritului filosofic", în mod special în rândul națiunilor care nu au produs nume exemplare în filosofie.[393]

De subliniat este, în acest context, şi faptul că Noica aplică la cultura română nu numai exigențele spiritului european de a se face filosofie, ci, deopotrivă, programul metodologic al lui Hegel de a întreprinde cercetări concrete pentru a ajunge la „spiritul" unui popor: „ceea ce noi trebuie să cunoaştem în mod determinat este spiritul concret al unui popor, şi deoarece este spirit, acesta nu se lasă

---

[392] G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia ştiințelor filosofice, Partea a treia*, *Filosofia spiritului*, ed. cit., p. 61.

[393] Demn de a fi invocat e cazul Spaniei şi al programului filosofic întreprins de Ortega y Gasset. O analiză comparatistă Noica – Ortega y Gasset din unghiul programului lor de renaştere spirituală ar putea ilustra faptul că ceea ce se petrecea în România nu ținea de un caz singular în Europa acelei vremi. A se vedea: José Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, Traducere din limba spaniolă, note şi cuvânt înainte de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, şi, totodată, José Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, Traducere din spaniolă şi prefață de Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997.

cunoscut decât pe cale spirituală, anume prin gând. Spiritul – el singur – este ceea ce se manifestă prin faptele şi tendinţele poporului, este ceea ce izbuteşte să se realizeze pe sine, să se bucure de sine, să se cunoască pe sine, căci menirea sa este să se zămislească pe sine. Cel mai de preţ lucru pentru spirit este însă să se ştie pe sine, să ajungă nu numai la contemplarea de sine, ci şi la gândirea de sine."[394]

Revenind, Noica aplică exigenţele spiritului filosofic european, prin comparaţie, în studiul *Pentru o altă istorie a gândirii româneşti…*, la spiritualitatea tradiţională românească. Comparaţiile puse în acţiune de Noica pentru cultura reflexivă veche şi spiritul asociat ei sunt ruinătoare, în ordine filosofică, pentru spiritualitatea românească. Atitudinea de zădărnicie şi raportarea la Dumnezeu doar pe linia ascetismului şi a misticii, „dialogul cu îngerii", ori centrarea meditaţiei *doar* pe dobândirea de tehnici monahale de viaţă, dusă în „duh" etc. au produs o spiritualitate *fără* filosofie. Astfel, în cultura română veche, la Neagoe Basarab în speţă, nu există o problematică de cunoaştere: „Orice demon al cunoaşterii, orice criză a spiritului, tot ce ţine de omul *faustic* occidental, lipseşte aici."[395] De asemenea, lipseşte şi o problematică a eticii, pentru că românii au optat, punându-i o pecete românească chiar, pentru un „creştinism fără cunoaştere". În sfârşit, ca un corolar al lipsurilor, Neagoe şi, prin el, românii nu au o filosofie a conştiinţei pentru că împăcarea cu lumea, starea de echilibru între om şi lume se face prin rugăciune şi pocăinţă: „Nu spiritul, ca factor de statornicie în faţa lumii nestatornice, va aduce echilibru. Nu o filosofie a conştiinţei… e cea care echilibrează."[396]

Desigur că în aceste condiţii planează întrebarea: mai putem vorbi despre o istorie a gândirii româneşti din moment ce lipsesc „ingredientele" spiritului european? Noica se exprimă fără rezerve: atât timp cât avem de-a face cu o *conştiinţă trăitoare* ce şi-a găsit un echilibru şi, prin urmare, nu cu un spirit răzvrătit, noi trebuie să ne interogăm mai întâi asupra acestei chestiuni: „Este poate prima dintre problemele unei istorii ale gândirii româneşti."[397]

[394] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 2007, p. 70.

[395] Constantin Noica, *Pagini…*, p. 59.

[396] *Ibidem*, p. 62.

[397] *Ibidem*, p. 72.

Vom reveni asupra problemei deschise, după o scurtă prezentare a problematicii celui de-al doilea text semnificativ, *Cum gândeşte poporul român*.

Noica foloseşte şi în acest studiu – remarcăm şi aici lipsa interogației şi opțiunea lui Noica de a *descrie* şi *întemeia* subiectul enunțat – metoda comparativă, punând în corelație unele dintre categoriile filosofiei apusene cu categoriile de gândire ale țăranului român. Rezultatul analizei se împlineşte în două concluzii (constatări) pe care le vom analiza separat.

Prima constatare: viziunea tradițională, țărănească, asupra lumii, „înțelepciunea populară" se desfăşoară în *cercul unei raționalități specifice*, *continuitatea om–lume*, diferită şi opusă raționalității europene moderne, fundată pe ruptură şi conflict, pe concurență, libertate, istorie şi progres etc., raționalitate care a întemeiat filosofia, desigur, împreună cu conceptul ei, conştiința filosofică.

A doua constatare: filosofia cultă românească, atât cât exista până în momentul scrierii *Paginilor…*, este în consonanță cu modul de gândire țărănesc, cu tipul de raționalitate fundat pe continuate. Cele două constatări probează ideea că în spațiul românesc de reflecție nu există filosofie, ci doar înțelepciune şi, plecând de la această constatare, Noica se interoghează asupra sensului unei filosofii româneşti.

Cum gândeşte poporul român? Dacă aplicăm grila de lectură a raționalității de ruptură, occidentale, cea care a aşezat conştiința omului în *fața* lumii şi a fundat configurația filosofiei sub forma rupturii om–lume, constatăm că țesătura conceptuală *vie* a poporului român este structurată după un alt principiu de raționalitate, al continuității om–lume, deci, de o stare a gândirii ce a *premers* apariției filosofiei. Noica probează această teză descriind înțelesurile *româneşti* ale cuvintelor: „măsură", „noimă", „rost" „tâlc", sensurile surprinzătorului verb „o fi", teoretizat de Vulcănescu etc., care nu deschid şi nici nu pot forja gândul filosofic în retorta propriilor determinații. În ciuda acestui fapt, al configurației de înțelepciune a culturii țărăneşti care nu poate produce din sine filosofie, cultura savantă românească a produs totuşi *filosofie* în marginile raționalității filosofice, a rupturii om–lume. Cum se explică această „ciudățenie"? După ce trece în revistă, în caracterizări sumare, filosofiile lui Hasdeu,

Conta, Xenopol, Pârvan şi Rădulescu-Motru, Noica ajunge la concluzia că „întreaga filosofie cultă este în consonanță cu țărănescul… cu orientarea adâncă a culturii noastre populare… continuitatea dulce între fire şi spirit; prelungirea firii în spirit; angajarea spiritului în zonele întunecoase, neştiute, hrănitoare, niciodată răzvrătite, ale firii. Sensibilitatea filosofică pe care se susține această viziune e una de armonie, de acord fundamental. Undeva în adâncuri lumina şi întunericul se întâlnesc. Iar lumina creşte din adâncuri, conştiința şi cugetul se desprind din întunecimi – fără ruptură”[398].

Prin urmare, există o *coincidență de viziune asupra lumii* între gândirea țărănească anonimă şi gândirea filosofică individuală. Ambele sunt integrate într-un *sentiment, într-o trăire* a lumii, din perspectiva cărora putem vorbi, aşa cum o face Vasile Băncilă, pe care Noica îl citează, despre „cosmicism”, respectiv despre o „intuiție a armoniei cosmice” şi „un sentiment al participării la cosmos”[399]. Este aici, în acest sentiment, ceva din spiritul păgânismului păstrat şi după creştinarea românilor care explică, cum arăta Noica, lipsa unei filosofii a spiritului sau a unei eticii.

Aceasta e doar o latură, cea care cultivă tipul de raționalitate fundat pe continuitate, a filosofiei româneşti culte. Există însă şi un alt gen de filosofie, fundat pe ruptura dintre om şi lume şi pe încercarea acestuia de a reface unitatea pierdută. Pe de o parte, îl aflăm pe Blaga, a cărui filosofie produce o ruptură în ortodoxie, pe care o opune unui sentiment păgân funciar, ambele existente în gândirea poporului român. Prin această opțiune filosofică, Blaga contrazice ideea că axul identității româneşti s-ar coagula în jurul ortodoxiei. Pe de altă parte, avem filosofia lui Nae Ionescu, de inspirație ortodoxă, dar care valorifică teologicul în genere – prin dogmele creştinismului, în mod special ale Sfintei Treimi – şi ruptura dintre om şi lume, putând fi văzută ca un semn al filosofiei în sens apusean.

Concluzia lui Noica este categorică. Cu excepția lui Blaga şi a lui Nae Ionescu, „pe linia sensibilității noastre filosofice obişnuite ajungem la o înfundătură filosofică: înțelepciunea... cugetul românesc

398 *Ibidem*, p. 92.
399 *Ibidem.* pp. 90–91.

nu are, pe linia lui firească, vocaţia filosofiei"[400]. Popoarele care au avut această vocaţie au fost, se ştie, grecii şi germanii. Ei au întemeiat, pe temeiul rupturii, cele două moduri „tari" de a face filosofie. Primii s-au opus devenirii şi au descoperit fiinţa. Integrând devenirea, germanii au descoperit spiritul.

Aceasta era *starea de fapt* a spiritualităţii româneşti, credea Noica, rezultată din analiza istorică şi comparativă a gândirii româneşti tradiţionale şi savante, pe care orice spirit lucid trebuie s-o accepte. Dar ce ne rămâne de făcut, în viitor? Noica răspunde proiectând o serie de acţiuni intelectual-filosofice pe care le deduce din *posibilităţile* (*latenţele*) spiritualităţii româneşti, tradiţionale şi savante.

Mesajul *Paginilor…* e fără echivoc. Dacă românii îşi păstrează *voinţa* de a face istorie, operă de civilizaţie, cultură şi filosofie, atunci drumul creaţiei are un singur sens: paradigma raţionalităţii occidentale moderne. Cultura română *deja* a optat pentru „istorie" – cum arătam, pentru Noica şi generaţia lui istoria era numele modernităţii europene – şi, din această perspectivă, nu mai există cale de întoarcere. În fond, nimeni nu se poate împotrivi paradigmei raţionalităţii occidentale, cu simbolul ei, maşina, pentru că ea împlineşte sensul umanităţii de a fi în devenire. În consecinţă, şi noi străbatem drumul pe care-l parcurge acest tip de raţionalitate, dar, contrar opticii predecesorilor, drumul trebuie parcurs *cu tradiţia noastră populară cu tot.* În termenii lui Noica, opţiunea pentru „istorie" este făcută cu „eternitatea" noastră cu tot. Opţiunea pentru raţionalitatea de ruptură se face, vrem, nu vrem, împreună cu raţionalitatea fundată pe continuitate. Nu avem de ales. Noi nu putem scăpa de noi înşine, de ceea ce e mai adânc în fiinţa noastră individuală, de ceea ce e *viu* şi *lucrează* în noi, fără voia şi ştirea noastră. Românii nu pot scăpa, prin voinţă şi decizie individuală ori politică, prin exerciţii ale libertăţii individuale sau prin decrete şi legi, de *ţărănescul* funciar condiţiei lor de popor. Tradiţia, prin liberul nostru arbitru, poate şi trebuie să fie contestată, dar ea nu poate fi *desfiinţată*. Ea reprezintă un element din lumea ce există mai adânc în noi decât noi înşine şi, prin aceasta, nu stă sub puterea şi controlul nostru. Tradiţia trebuie asumată şi cunoscută de noi înşine, fructificată

---

[400] *Ibidem*, p. 97.

în formele culturii savante şi, desigur, făcută cunoscută şi altora, pentru că ea ne specifică şi ne conferă identitate, ca popor cu o spiritualitate proprie, în concertul culturii europene. *În fond, tocmai această ruptură ontologică ne plasează în rândul popoarelor europene*, ce-şi fundează şi ele propria spiritualitate pe ruptura față de tradiție şi prin devenire neîntreruptă.

Spiritualitatea românească modernă s-a pus în mişcare prin sine, odată ce şi-a creat, prin spirit, propriile dualități. Ea înseamnă, deopotrivă, eternitate şi istoricitate, raționalitate prin continuitate şi raționalitate prin ruptură. Dualitățile proprii spiritului românesc aşază spiritualitatea românească într-o devenire ca altul prin mijlocirea cu sine. Prin urmare, orice analiză a spiritualității româneşti trebuie să plece de la această condiție ontologică a românilor de a fi popor european ce posedă, în chiar propria sa interioritate, principiul mişcării, schimbării şi dezvoltării, al devenirii, ca orice alt popor european. Românii, prin spiritualitatea care-i reprezintă în lume, posedă aceeaşi demnitate ontologică cu toate popoarele Europei.

Dacă în privința statutului ontologic al românilor, în calitatea lor de popor cu o spiritualitate specifică în lumea europeană, Noica nu are nici un fel de dubii, în legătură cu filosofia, interogațiile puse de el depăşesc răspunsurile date.

3. Gramatica conceptului: „filosofie românească”

Conştiința de sine românească, ca unitate sintetică între multiple trăiri noetice temporale, dominate de izotopii eternitate şi istoricitate, este o conştiință trezită şi face din ea însăşi obiect de reflecție. Am putea spune că trezirea de sine a conştiinței româneşti şi recuperarea „categoriei personalității”, a individului creator, coincid, într-un dublu act, cu naşterea spiritualității româneşti în sens modern, dar şi cu naşterea filosofiei româneşti: „Angajând conştiința de sine, filosofia nu rămâne la sinele individual, ci se desfăşoară statornic către un sine lărgit (comunitate vie, spirit, conştiință în genere, eu absolut, rațiune, sau chiar materie dialectic înzestrată). Orice mişcare către acest sine lărgit este un gest filosofic în intenția lui… Având conştiința unui asemenea sine lărgit, filosofia *răstoarnă* lucrurile: speculativ nu pleci de la sinele individual la cel lărgit, ci-l înțelegi pe primul în orizontul

celui de-al doilea… filosoficeşte, sinele lărgit, adică sfârşitul este cel cu care trebuie să începi. Filosofia începe statornic de la urmă; ea este de fiecare dată luare de la început, respectiv de la urmă a lucrurilor. În sânul ei, nu poate fi, de aceea, progres, nici însumare de rezultate."[401]

Tematizarea spiritualităţii româneşti, ipostază a sinelui lărgit ce apare în calitate de comunitate vie într-o conştiinţă, identificarea spiritualităţii cu intersubiectivitatea, tematizarea conştiinţei de sine româneşti ce apare continuu plural cu izotopii săi identitari cu tot sunt, cum spune Noica, gesturi filosofice. Individul în ipostaza de om românesc este cuprins cu sinele său individual, cu celelalte înfăşurări ale sale în intersubiectivitatea comunitară, formă a multiplului Unului spiritului, punct de plecare şi de sosire în filosofie prin mersul îndărăt al gândirii. Prin urmare, dacă tematizarea spiritualităţii româneşti este un act filosofic, atunci putem vorbi necontradictoriu despre naşterea unei filosofii româneşti ce a debutat odată cu actele înţelegerii de sine româneşti, de autoanaliză identitară. Filosofia apare a fi un fel de „oglindă" în care spiritualitatea românească se vede pe sine într-o relaţie „real"–„virtual", din moment ce „filosofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească, pentru că în ea iese prima data la iveală tensiunea, latentă până acum a sufletului românesc…"[402]

Ideea că filosofia românească se naşte simultan cu tematizările conştiinţei de sine româneşti pare a avea, aşadar, o bună întemeiere abstractă. Numai că lucrurile nu sunt atât de simple. Căci despre filosofie vorbim cu sens într-un spaţiu intersubiectiv întreţinut de indivizi personalităţi – instanţe supreme în ordinea cunoaşterii şi moralei – ce propun continuu sensuri noi în opere, creaţii individuale, rezultate ale unor tematizări ale gândirii ce se desfăşoară istoric dincolo de localismul culturilor. Filosofia propune o serie de fapte ale spiritului susceptibile să producă o comunicare universală de gând, iar aceste fapte sunt, poate, cele mai vizibile şi preţuite într-o cultură. Or, faptele filosofice sunt, remarcă Noica, marginale la noi în cultură.

Mai mult decât atât, ce sens poate avea expresia „filosofia românească" în condiţiile în care avem o alăturare între „filosofie" – ca valoare sintetică generativă producătoare de nou – şi „românesc", o

---

[401] Constantin Noica, *Despărţirea de Goethe*, pp. 161–162.
[402] Constantin Noica, *Pagini…*, p. 95.

ipostază comunitară a conştiinţei individuale? Cum pot fi alăturate şi ce înţeles ar putea să aibă această expresie? În ce sens putem vorbi despre filosofie *românească*? În rezumat, care este înţelesul conceptului „filosofie românească”?

Înainte de a interpreta răspunsul lui Noica la aceste întrebări, să ne oprim puţin asupra unor supoziţii asumate de Noica implicit sau explicit în legătură cu tematizarea conceptului „filosofie românească”.

Supoziţia majoră *implicită* pe care Noica nu a tematizat-o, ci a luat-o ca fiind de la sine înţeleasă, este alianţa cultură–naţiune. Suntem într-o lume în care principiul naţionalităţii era pretutindeni suveran, de vreme ce globul pământesc a fost reîmpărţit în ordine statală, după Primul Război Mondial, prin aplicare universală a acestuia. În Europa au apărut state noi, cum era şi România întregită, tot prin aplicarea acestui principiu. Să nu uităm, totodată, că principiul naţionalităţilor devenise izvor de drept internaţional, înscris în Carta Societăţii Naţiunilor, şi criteriul după care era definit „agresorul”. Când Noica se ocupa de publicarea *Paginilor…*, lumea era în cel de-al Doilea Război Mondial invocându-se acelaşi principiu al naţionalităţii. Prejudecata că fiecare naţiune se identifică cu o cultură făcea parte din categoria lucrurilor de la sine înţelese. Nimeni nu tematiza acest fapt. Eforturile intelectuale erau îndreptate nu spre cercetarea faptului ca atare, ci spre modul în care poate fi pus în evidenţă. Cultura era „oglinda” în care se vedea fiecare naţiune. Prin urmare, şi filosofia ca parte a culturii era reprezentativă pentru tipul de gândire şi sensibilitate ce se organiza în interiorul limbii fiecărei naţiunii. Plecând de la aceste convingeri, era firesc ca gânditorii români să-şi pună şi ei întrebarea despre modelul unei filosofii reprezentative pentru spiritualitatea românească, în cuvintele lui Noica, o filosofie care să dea „măsura culturii româneşti”. Prin urmare, filosofia românească ar trebui să fie, metaforic vorbind, o oglindă în care se pot vedea românii, tot aşa cum francezii se văd în Descartes, englezii în David Hume, germanii în Kant sau în Hegel etc.

A doua supoziţie, de această dată asumată explicit de Noica, este a încercării de a stabili un înţeles conceptului „filosofie românească” prin raportarea la Unul filosofiei europene. Prin urmare, aşa cum Noica gândea întregul spiritualităţii româneşti în calitate de configuraţie culturală prin raportare la Unul culturilor (cultura europeană), tot aşa şi filosofia românească era raportată, după

principiul că ceea ce spunem despre toți spunem şi despre parte, la câteva dintre caracteristicile de bază ale „canonului" filosofic european. Unul filosofiei, modelul filosofiei în genere, este filosofia europeană, pe când celelalte filosofii sunt parohiale, configurații filosofice.

Prin urmare, a încerca să decelezi un sens expresiei „filosofie românească" implică o raportare la modelul filosofiei în genere, la „canonul filosofiei" sau Unul filosofiei. În ce ar consta acest „canon"? Ne rezumăm *doar* la răspunsul pe care-l dă Noica în scrierile de tinerețe, făcând abstracție de dezvoltările de mai târziu din *Despărțirea de Goethe* [403]. În primul rând, Noica are în vedere faptul că între filosofie şi istoria filosofiei există o identitate de înțeles, idee argumentată pe larg în *Concepte deschise*... sau în *Schiță*... În esență, filosofia, în ordinea valorii, este o unitate sintetică, un Unu care se multiplică prin producerea din el însuşi a diversului conceptual, după cunoscutul principiu al distribuirii fără împărțire. Filosofia ca unitate sintetică de ordin spiritual nu unifică un divers conceptual străin de ea, ci îşi produce acest divers din Unul ei ca structură generativă organizată istoric. Prin urmare, istoria filosofiei este *de alt gen* decât „istoria" ca disciplină de cercetare a trecutului, ori istoria oricărei discipline umaniste nefilosofice. În al doilea rând, filosofia ca fapt de creație individuală implică originalitate. În fond, toate faptele spiritului sunt originale, în sensul că ele sunt expresii ale vieții spirituale sau morale ale autorului. Ideea de originalitate încă poate fi lărgită. Nu numai creațiile ca atare pot primi predicatul de originale, ci şi faptele care survin din acte de alegere subiectivă de tipul acelui ready-made al lui Marcel Duchamp, atât de comentat în Europa interbelică.

A treia supoziție, explicit asumată şi ea, constă în încercarea de întemeiere a unei *alte* istorii a filosofiei, diferită de „istoria canonică" a filosofiei aparținând Unului culturii europene. Noica afirmă explicit că trebuie îndreptățită o „nouă metodă de cercetare în istoria gândirii" pentru a putea vorbi „necanonic" despre filosofia românească. Prin

---

[403] A se vedea: Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, ed. cit., cap. III, *Concepția despre gândire*, şi expunerea celor douăsprezece motive pentru care Goethe nu e filosof, în fapt, încercări sistematice de cuprindere a conceptului filosofiei prin comparație cu alte utilizări ale gândirii, pp. 114–170.

urmare, Noica, atunci când vorbeşte despre filosofia românească, îşi asumă explicit un punct de vedere necanonic pentru a experimenta posibilele sensuri paradoxale ce ar putea surveni din conjuncţia între „natura specială a materialului românesc", care nu este un elaborat filosofic, şi practicarea unei filosofii ale cărei concepte nu sunt produse de Unul ei ca structură generativă organizată istoric: „Paradoxul e că nu poţi şti cum trebuie cercetate opere de speţa *Învăţăturilor* (*Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, n. n.), decât după ce le-ai cercetat."[404]

Încercarea de întemeiere a unei *alte* istorii a gândirii filosofice, complementară istoriei canonice, fundată pe teza „gândirea în cerc", implică precizarea că orizontul de înţelegere a acestui efort imaginativ al lui Noica trebuie, în principal, plasat în contextul argumentativ al lui *De Caelo*…, locul în care au fost tematizate cele două întrebuinţări ale conştiinţei, conştiinţa cunoscătoare şi conştiinţa trăitoare. Ne reamintim că pentru Noica aceste două aspecte ale conştiinţei individuale nu sunt concepute drept facultăţi în sens kantian, unificate în *ego cogito*, apte să explice diversitatea actelor umane, ci sunt *atitudini* în sens fenomenologic, poziţionări ale minţii care predetermină modul de interacţiune a individului uman viu cu lumea şi cu sine. Noica nu vorbeşte, cum arătam, în numele raţiunii generice, a subiectului transcendental, ci în numele individului uman viu, posesor de spirit, principiul ontologic – principiul însufleţirii gândirii – în care se fundează toate aserţiunile existenţiale. Numai plecând de la viaţa spiritului dată în individ, singura realitate care nu se cere întemeiată, de la Unul vieţii individuale, trebuie să încercăm a gândi multiplicitatea şi varietatea lumii. În contextul acestor predeterminări atitudinale, conştiinţa individuală poziţionează şi experimentează datele lumii externe şi interne ca fiinţă vie, deopotrivă cunoscătoare şi trăitoare. Cele două atitudini care poziţionează obiectele lumii pentru a fi experimentate diferenţiat în orizontul temporalităţii sunt moduri ale Unului conştiinţei cu rădăcină în voinţa individuală. Conştiinţa cunoscătoare produce sensuri în lumea lui „este", în vreme ce conştiinţa trăitoare produce echilibru existenţial în lumea lui „trebuie". În verbul „a vroi", interpretat de Noica într-un sens activist, se află

[404] *Ibidem.*

rădăcina celor două atitudini fundamentale ale conştiinţei, cunoscătoare şi trăitoare, puse într-o relaţie simetrică în cercul hermeneutic desenat de idealul prescris vieţii individuale: creaţie şi responsabilitate maximale. Dacă avem în vedere ideea că întreaga filosofie de tinereţe a lui Noica se construieşte în jurul ideii de responsabilitate a individului liber să producă sensurile *sale* asupra lumii, vom completa, pe scurt, orizontul în care trebuie să plasăm tematizarea conceptului „filosofie românească".

Adiacent, trebuie să mai avem în vedere un fapt esenţial pentru modul în care Noica evaluează realizările tuturor celorlalte culturi, în calitatea lor de configuraţii culturale sau „culturi parohiale", prin raportare la Unul culturilor, care este modelul cultural european. Prin urmare, dacă vrem să-l înţelegem pe Noica plecând de la el însuşi, atunci când vorbim despre filosofiile altor popoare, trebuie să aplicăm aceeaşi unitate de măsură: modelul filosofic european, adică Unul filosofiilor. Prin raportare la acest Unu filosofic putem înţelege şi multiplicitatea filosofiilor existente în culturile parohiale, inclusiv în spiritualitatea românească. Prin urmare, ideea unei *alte* istorii a filosofiei înseamnă o *abatere* de la Unul filosofiei, gândirea europeană. I-am putea spune, în termenii de astăzi ai postmodernităţii, *un sens slab* al filosofiei, în raport cu *sensul tare* al filosofiei. Ceea ce permite să înţelegem cele două sensuri, *slab* şi *tare*, ale filosofiei sunt, în limbajul lui Noica, conceptele comune cu care operează: conştiinţă cunoscătoare, conştiinţă trăitoare, spirit şi filosofia spiritului, raţionalitate prin continuitate, raţionalitate prin ruptură, eternitate şi istorie etc.

A patra supoziţie se referă la faptul că Noica se interoghează asupra *sensului*, şi nu asupra *existenţei* (nonexistenţei) filosofiei româneşti. Noica este, cum am remarcat, un „filosof al sensului", şi nu un „filosof al existenţei". Întrebarea dacă există sau nu „filosofie românească" este lipsită de sens, pentru că această întrebare trimite la o „esenţă" exterioară înţelesului, la „ceva" care nu există ca atare. În fapt, aceasta e întrebarea tipică a „bunului simţ" neexersat filosofic sau a unui practicant al filosofiei care nu şi-a însuşit lecţia *antiesenţialismului*, întrucât interogaţiile privind existenţa sau inexistenţa sunt extrem de complexe, astfel încât întrebătorul ar trebui să indice în ce sens foloseşte cuvântul „este"? Prin urmare, întrebarea

dacă există sau nu „filosofie românească” angajează problema sensului. Or, despre „filosofia românească” noi vorbim în mai multe sensuri, tot aşa cum şi Aristotel vorbeşte despre „substanţă”, în mai multe sensuri. Lecția lui Vulcănescu, putem presupune, era suficientă, pentru orice spirit rațional, pentru a spune că expresia „filosofie românească” este plină de sens[405].

**

Noica era conştient de dificultatea de a vorbi despre filosofia românească în absența unei istorii semnificative produse de reflecția filosofică însăşi. Putem vorbi întemeiat despre filosofie, în contextul unei istorii produse de activitatea de filosofare, dacă îndeplineşte cel puţin trei criterii: „Ni se pare că reprezintă un *semn de maturitate* (s. n.) al unei filosofii faptul acesta că ea se poate, la un moment dat, insera în istorie. Căci el dovedeşte trei serii de lucruri: depăşirea fazei iniţiale, faza polemică a sistemelor de filosofie, în care, în numele adevărului nou, se resping toate adevărurile vechi – în primul rând; dobândirea unei expresii precise şi controlabile de sine – într-un al doilea rând; atingerea unui punct maxim de luciditate, prin faptul că nu se poate filosofa în afara unor anumite tipuri de filosofie, sub al cărui semn, numai, o filosofie nouă se poate simţi asigurată.”[406]

Un scurt ocol în legătură cu *înțelesul* relației între filosofia românească şi istoria interioară ei, aşadar, serierea activității de filosofare pe axa timpului, ar lămuri mai bine lecția pe care ne-o transmite Constantin Noica. Sensul unei filosofii româneşti se stabileşte, ne îndeamnă Noica, plecând de la Unul filosofiilor, de la filosofia europeană. Ea este „canonul”, iar toate celelalte filosofii sunt configurații care se abat mai mult sau mai puțin de la acest canon. Prin

---

[405] Mircea Vulcănescu a rostit la Radio trei conferințe, în 1930, despre înțelesul expresiei „filosofie românească”, iar textul acestora a văzut lumina tiparului abia în 1991, sub titlul *Filosofia românească contemporană*. Putem presupune că Noica era la curent cel puțin cu ideile din aceste conferințe, dacă nu cumva chiar cu textul pus la dispoziție de Vulcănescu însuși. Activitatea lor filosofică s-a intersectat continuu timp de aproape două decenii, şi fiecare dintre ei ştia ceea ce face celălalt. A se vedea: Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contimporană*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., 271–306, și, deopotrivă, notele şi precizările lui Marin Diaconu de la pp. 1142–1143.

[406] A se vedea: Constantin Noica, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénomenologie*, în vol. *Între suflet şi spirit*, ed. cit., p. 128.

urmare, un studiu aplicat pe o anumită configurație filosofică dintr-o anumită cultură determinată este unul legat de „abatere”, de stabilirea unor „diferențe”. Prin urmare, Noica, atunci când vorbește despre filosofia românească, are în vedere *semnele de maturitate* ale ei, care sunt semne de valoare cu legătură în capacitatea de a comunica universal un gând care este al ei. Noica nu discută despre istoria filosofiei românești în termenii gândirii comune: „a exista” vs. „a nu exista”. A discuta despre existența sau neexistența unei filosofiei românești este o activitate ea însăși lipsită de sens, pentru că „a exista” este o formă a lui „a ști”. A vorbi însă de imaturitatea sau maturitatea unei filosofii dintr-o anumită configurație culturală, prin raportare la modelul însăși al filosofiei, are sens, pentru că în discursul despre filosofie se integrează și timpul, serierea istorică a produselor filosofice.

Prin urmare, a discuta la nesfârșit dacă există sau nu o filosofie românească, dacă există sau nu o istorie a filosofiei românești, așa cum se întâmplă deseori astăzi, este, dacă avem în vedere lecția lui Noica, neproductiv intelectual. În această problemă, actualmente, putem constata o scizură între mica comunitate de cercetători care s-a profesionalizat în analize istorice și tematice aparținând gândirii românești și comunitatea celorlalți filosofi și nefilosofi, care vădesc și ei o anumită sensibilitate pentru gândirea românească. În vreme ce „vocea” primei comunități este fără extensie, pentru că publicațiile de specialitate în care se comunică cercetările profesioniștilor sunt cu circuit închis, „vocea” celorlalți, preluată în mass-media, pătrunde și creează audiență în diverse medii intelectuale românești. Rezultatul acestei asimetrii este, sociologic vorbind, pervers, în sensul că în filosofia românească actuală se lucrează cu două agende intelectuale, a profesioniștilor și a neprofesioniștilor, în anumite puncte chiar reciproc contradictorii. De pildă, în timp ce Horia-Roman Patapievici vorbește despre faptul că „noi nu avem o istorie a filosofiei românești….[407], Mona Mamulea argumentează existența unor

[407] A se vedea: Horia-Roman Patapievici, *Despre idei și blocaje*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 51.

paradigme metodologice diferite în *istoria* filosofiei româneşti[408]. Semnalăm doar în treacăt această situaţie din care cercetătorul filosofiei româneşti ar putea scoate un profit teoretic nebănuit, întrucât fenomenul, de dată recentă, reeditează, după aproape un secol, atitudinea filosofică sceptică a lui Titu Maiorescu.[409]

Revenind la firul argumentaţiei, răspunsurile şi, mai degrabă, sugestiile lui Noica, în legătură cu sensul expresiei „filosofie românească", se îndreaptă în mai multe direcţii, în principal trei, toate fiind deduse din condiţia ontologică a spiritualităţii româneşti trezite la conştiinţa de sine, din postularea existenţei izotopilor identităţii eternitate–istoricitate, ce fundează cele două tipuri de raţionalitate: prin continuitate şi prin ruptură.

Cercetătorul scrierilor timpurii ale lui Noica poate constata cu uşurinţă faptul că expresia „filosofie românească" este folosită de gânditor în contexte *diferite* de înţeles, ce permit extragerea unei viziuni mai degrabă consensualiste decât esenţialiste, de tipul gramaticii conceptului despre care vorbeşte Wittgenstein. Problema filosofiei româneşti nu este una de natură factuală, de stabilire a adevărului ca în ştiinţă, ci conceptuală, legată de sens şi semnificaţie. Contextele de folosire a conceptului „filosofie românească" pun mai degrabă în relief anumite înrudiri şi intersecţii de înţeles, decât un set de proprietăţi care pot fi cuprinse într-o operaţie logică atât de simplă cum este definiţia. În fapt, întrebarea lui Noica nu cuprinde interogaţia: „Ce e filosofia românească?", cât, mai degrabă, „Care sunt condiţiile sub care ea se produce şi ce valoare are o astfel de filosofie?" Mai precis, fără s-o spună explicit, Noica plasează

[408] Mona Mamulea, *Paradigme metodologice în istoria filosofiei româneşti*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. III, pp. 27–45. Cercetătoarea detectează nu mai puţin de cinci paradigme ce ordonează concurenţial ceea ce Patapievici susţine că nu există: istoria filosofiei româneşti. Este vorba despre 1. Paradigma reprezentaţionistă. Istoria filosofiei ca «muzeificare»; 2. Paradigma explicativă. Istoria filosofiei ca arheologie a ideilor şi modelelor de gândire; 3. Paradigma constructionistă. Istoria filosofiei ca proiect; 4. Paradigma reconstructivă. Istoria filosofiei ca puzzle; 5. Paradigma deconstructivistă sau istoria filosofiei ca «palimpsest».

[409] O radiografie fidelă a bibliografiei şi a tematicii dezbaterilor legate de existenţa/nonexistenţa filosofiei şi istoriei filosofiei româneşti o propune Titus Lates, *Istoria filosofiei româneşti. Un concept controversat*, în *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. III, pp.75-83. Tot în acest volum, Viorel Cernica propune o analiză critică a acestei tensiuni, existenţa/nonexistenţa filosofiei şi istoriei filosofiei. A se vedea: Viorel Cernica, *Note metodologice asupra istoriei filosofiei româneşti*, pp. 46–62.

termenul „filosofie românească” în rândul „conceptelor deschise”, care pot primi noi şi noi configuraţii.

De regulă, contextele analizelor lui Noica sunt comparative, iar modelul la care raportează continuu ideea de filosofie românească este modelul ontologiei greceşti şi germane, Unul filosofiei. Filosofii favoriţi sunt Platon şi Hegel, dar trimiterile sale vizează, de regulă, şi alte mari nume ale gândirii europene: Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant etc. Prin urmare, Noica lucrează cu modelul „tare” de raţionalitate al gândirii filosofice europene şi, deopotrivă, cu domeniile „speculative” ale ei, în mod special ontologia şi metafizica. Cele mai frecvente referinţe sunt însă la Hegel şi la filosofia spiritului, „nucleul dur” al gândirii noiciene, dacă avem în vedere distincţiile sale favorite: suflet–spirit, intelect–raţiune etc.

Un prim înţeles al gramaticii conceptului „filosofie românească”, fixat de Noica în *Pagini…*, ne trimite cu gândul la spiritul critic şi conştiinţa de sine a culturii româneşti, la instrumentul *autoanalizei* sale. Naşterea „spiritului românesc” coincide *simultan* cu naşterea culturii „istorice” româneşti şi, în mod necesar, cu apariţia conştiinţei de sine critice, exprimată în filosofie în calitatea ei de disciplină a spiritului cu obiect, metode şi sarcini proprii. Filosofia românească este, în această accepţie, un *instrument de autoanaliză* a „materialului românesc”, rezultat din întâlnirea celor două tipuri de raţionalitate reciproc contradictorii, raţionalitatea prin continuitate şi raţionalitatea prin ruptură, ce coexistă în substanţa spiritualităţii româneşti. Evident că şi sarcinile de cercetare ale filosofiei româneşti sunt în consonanţă cu structura dihotomică intimă a spiritualităţii româneşti. Căci, pentru Noica, ideea „spiritualităţii româneşti” se intersectează până la congruenţă cu ideea de filosofie românească.

Dacă privim sarcinile filosofiei româneşti din punctul de vedere al tipului de raţionalitate fundat pe continuitate, atunci sarcinile sale, deducem din spusele lui Noica, ar putea fi circumscrise la *cercetarea filosofică a materialului nefilosofic românesc.* O opţiune discutabilă, desigur, dacă avem în vedere că filosofia, în conceptul ei european, este o poziţionare a minţii ce-şi exercită analizele în interiorul unei reţele proprii de concepte, deci asupra unui „material” pe care filosofia însăşi l-a elaborat de la greci încoace. Prin urmare, filosofia, în calitatea ei de întrebuinţare universală a minţii, ce-şi produce atât forma, cât şi conţinutul gândirii, nu poate fi circumstanţiată de o

cultură sau alta fără să-şi piardă statutul său de formă autonomă a spiritului. Căci, riguros vorbind, ce ar putea însemna „românesc" din expresia „filosofie românească"? Ce putem numi cu termenul „românesc", când ştim că filosofia este o structură valorică sintetică, autonomă, un Unu care-şi produce propriul ei divers fără să împartă? De aceea Noica susţine probabil că „istoria gândirii româneşti nu va putea fi niciodată făcută după tiparul obişnuit al istoriei, cu atât mai puţin după modelul unei gândiri apusene"[410]. Prin urmare, tipul de raţionalitate fundat pe continuitate, fără decupajele temporale şi conştiinţa istoriei specifice culturii tradiţionale româneşti, nu este compatibil cu instrumentele de analiză categoriale specifice culturii şi filosofiei în înţeles modern. Din această perspectivă, noi nu putem susţine, de pildă, că există o înaintare în gândire de la Neagoe (secolul al XVI-lea) la Cantemir (secolul al XVIII-lea). În această perioadă nu s-a întâmplat sub aspect filosofic nimic semnificativ, pentru că, de fapt, cultura românească veche a funcţionat în absenţa filosofiei.

Prin urmare, în ce sens putem vorbi, în circumstanţele arătate, de „filosofie românească"? Noica vorbeşte despre o nouă *metodă de cercetare* a acestui tip de raţionalitate fundat pe continuitate, sugerând că am avea de-a face cu ceea ce Gadamer numeşte cerc hermeneutic[411]. „Istoria noastră începe cu ciudăţenia că se face în cerc. Cine nu se dezvaţă de occidentalism nu are acces la ea… Mai mult nu se poate cere, înainte de a fi îndreptăţit cum trebuie o nouă metodă de cercetare în istoria gândirii. Iar ceea ce e interesant e că metoda aceasta ne-o va impune tocmai natura specială a materialului românesc."[412] Prin urmare, înainte de a face istoria gândirii tradiţionale româneşti, este necesar să producem o metodă de întrebuinţare a gândirii care trebuie, la rândul ei, să-şi justifice

[410] Constantin Noica, *Pagini…*, p. 52.

[411] „Cel care vrea să înţeleagă un text este mai curând dispus să asculte ce are acesta de zis. De aceea, o conştiinţă formată hermeneutic trebuie să fie receptivă din capul locului faţă de alteritatea textului. O astfel de receptare nu presupune nici un fel de *neutralitate* obiectivă şi nici o autosuprimare, ci include aproprierea detaşatoare a propriilor preconcepţii şi prejudecăţi. E nevoie de conştientizarea propriei tendenţiozităţi pentru ca textul însuşi să se înfăţişeze în alteritatea sa şi să ajungă la posibilitatea de a arunca în joc propriul adevăr obiectiv împotriva preconcepţiei noastre." Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 207.

[412] Constantin Noica, *Pagini…*, p. 53.

pretențiile de relevanță impuse de natura materialului pe care-l interpretează. Simplu spus, materialul impune metoda, iar aceasta se susține pe materialul ordonat. În fapt, metoda ar însemna o ordonare *interioară* a faptelor româneşti de gândire, fapte care la rândul lor sunt compatibile cu metoda aplicată.

Prin urmare, cum se poate face o istorie a gândirii româneşti *doar* în cerc? Dacă lămurim această chestiune, atunci putem justifica de ce nu este posibil să aplicăm metodele obişnuite ale istoriei filosofiei la materialul românesc de gândire şi, ca un corolar, care ar fi sensul cuvântului „românesc" din expresia „filosofie românească".

Vorbind despre *Învățăturile* lui Neagoe şi identificând lipsurile filosofice ale culturii noastre, Noica propune o analiză fenomenologică a „conştiinței trăitoare" care, e adevărat, nu produce filosofie, dar care „e o adevărată etapă de cunoaştere existențială", conchizând că şi ea îndeplineşte, ca şi filosofia, o funcție de echilibru: „Şi totuşi, conştiința trăitoare analizată aici, e activă şi sfârşeşte prin a-şi găsi un echilibru. Cum? E poate prima dintre problemele unei istorii a gândirii româneşti. Dar întrebarea prealabilă este: sunt rezultatele de mai sus româneşti (etapele pe care le traversează conştiința trăitoare în producerea de echilibru existențial n.n.) pentru că privesc pe Neagoe? Sau aparțin lui Neagoe pentru că sunt româneşti? Iată cercul? Şi, dacă nu vom găsi mijlocul de a cerceta o istorie în cerc, istoria gândirii româneşti va fi, ca şi până acum, aproape o glumă."[413]

Prin urmare, tipului de raționalitate fundat pe continuitatea om–lume ar trebui să-i asociem, ca un fel de „determinație" a lui, o „conştiință trăitoare", generatoare de *atitudine* şi *sensibilitate* filosofică ce îndeplineşte, oarecum, funcțiile conştiinței filosofice de împăcare cu lumea. Cum arătam, întrebările lui Noica sunt cu mult mai numeroase decât răspunsurile: „Ce sens metafizic are atitudinea aceasta românească? Ce legitimează împăcarea noastră cu lumea? Aceasta e problema, centrală poate, în istoria gândirii vechi româneşti."[414] Apoi, „întrebarea e: fără a fi sensibilitatea acesta o filosofie, poate fi obținută o filosofie în prelungirea ei? Şi are sorți să fie o filosofie mare?"[415]

---

[413] *Ibidem*, p. 72.
[414] Constantin Noica, *Pagini*..., p. 62.
[415] *Ibidem*, p. 78.

Soluția pe care o întrevede Noica este cuprinsă în fraza: „nu există filosofie a conştiinței în gândirea românească, dar ar putea exista una a existenței…”[416]

Ce-ar însemna acest lucru? *Paginile*… dau câteva sugestii. Prin „filosofie românească” am înțelege, în prelungirea tipului de raționalitate fundat pe unitatea om–lume, o filosofie a existenței, o reflecție metodică asupra datelor „conştiinței trăitoare”. Prin urmare, ar fi vorba despre o filosofie care ar prelungi, într-o reflecție sistematică, conceptuală, atitudinea naturală a simțului comun, după care „a fi” este înaintea lui „a şti”. Dar este posibil aşa ceva în condițiile în care filosofia s-a născut, ne spune de atâtea ori Noica, la nivelul rupturii conştiinței cunoscătoare, atunci când spiritul s-a aşezat în fața lumii şi în răspăr cu ea şi şi-a construit o formă proprie de viață? Putem vorbi despre filosofie în absența lumii de sensuri pe care spiritul o produce prin automişcarea sa? Putem vorbi despre o filosofie care nu este filosofie?

Ne reamintim că Noica este interesat de elaborarea unei *alte* istorii a filosofiei, pentru a salva „materialul român de reflecție” cercetat de toți ceilalți intelectuali umanişti, dar nu şi de filosofi, din motivele cunoscute. Prin urmare, filosoful român este oarecum constrâns de datele acestui material să producă un alt gen de meditație reflexivă, una în acord cu acest material. Adică să lase „materialul” să vorbească, iar ordinea gândirii să fie cea a „materialului”. Dar cum poate să vorbească „materialul” prin el însuşi, dacă mai înainte nu este prelucrat de spirit? Nu putem uita critica severă a lui Noica din *De Caelo*… Acest „material” este totuşi prelucrat de sensibilitate, de trăirea vieții, de „facultățile conştiinței trăitoare”. Fireşte obiectul este neprelucrat de spirit, dar prelucrat de trăire, de sentimentul vieții. Materialul care vorbeşte este chiar viața din om, care este mai întâi trăită, şi mai apoi gândită în formule conceptuale. Răsturnarea este şi aici, de proporții. „A fi” este, aşadar, ontologic vorbind, înaintea lui „a şti”, transcendentul „înaintea” transcendentalului etc. Putem oare numi filosofie acest mod de a gândi în prelungirea atitudinii naturale, când el de fapt se numeşte înțelepciune? În acest caz, nu mai distingem între filosofie şi înțelepciune, între unificarea obişnuită a diversului şi unitatea sintetică a valorilor?

---

[416] *Ibidem*, p. 63.

Noica nu răspunde la aceste întrebări, întrezărind, „visând” cum ar fi posibilă o „filosofie” pe linia conştiinţei trăitoare. Cum am spune noi astăzi, ar fi vorba despre o reflecţie îndreptată spre *expresivitatea gândirii*, respectiv spre ceea ce e trăit şi exprimat, de gândire, în cuvinte şi simboluri (artistice), spre ceea ce e *autoproiecţie a unei gândiri vii*. Reflecţia este îndreptată, aşadar, către *conţinuturile nefilosofice ale gândirii*, către acele elemente de gândire (de concepţie a lumii) care apar împreună şi impregnate de partea sensibilă a sufletului omenesc. Astfel, o analiză a „existenţei româneşti” trebuie să consemneze faptul că, în mod tradiţional, gândirea este văzută ca termen secund, în vreme ce lumea, lucrurile, modurile lor de alcătuire „vorbesc”. În această lume, „arbitrariul divin” e hotărâtor, şi nu raţionalitatea umană: „Noi nici nu stăpânim lumea şi nici n-o schimbăm. Dumnezeu o face sau se face ea însăşi… De aici toate înţelesurile care sunt mai mult ale lucrului decât ale minţii… Deplasarea aceasta a înţelesului către lucru – ca fiind înţeles nu despre, nici al lucrului, ci *în* lucru, dincolo de cugetul înţelegător, parcă – ţine de ceva mai adânc: de pierderea gândirii în fire. Înţelesurile cresc din fire pentru că gândirea este fire. E funcţie la fel de firească, într-un sens, la fel de tainică, într-altul, ca tot ce e funcţie în natură… Nu tu eşti măsura lumii, cum voia grecul acela, ci lumea îţi e măsură ţie.”[417]

Acest mod de întrebuinţare a gândirii, pe linia raţionalităţii fundate pe continuitatea om–lume, trebuie înţeles, judecat şi evaluat în *genul lui*, şi nu prin analogii, aplicate mecanic, la felul în care s-a configurat filosofia în spaţiul raţionalităţii prin ruptură. Astfel, cunoaşterea pe care o produce „conştiinţa trăitoare” nu poate fi pusă în analogie cu distincţia venită din lumea antichităţii greceşti, între *doxa*, cunoaştere a sufletului prin corp, şi *episteme*, cunoaştere a sufletului prin suflet. Pe de altă parte, această cunoaştere, nu trebuie înţeleasă nici în sensul în care Kant vorbeşte, în gândirea sa antropologică, despre o teorie a sensibilităţii ca treaptă *inferioară de cunoaştere*, prin raportare la celelalte două facultăţi, intelectul şi raţiunea, ca trepte superioare ce se exercită asupra „materialului” survenit din etajul inferior al subiectivităţii.[418]

---

[417] *Ibidem*, pp. 76–78.

[418] Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte, bibliografie de Rodica Croitoru, Oradea, Editura Antaios, 2001, pp. 60–61.

Noica sugerează că această „conştiinţă trăitoare" e fapt de a fi al omului ca *fiinţă totală*, care se raportează la sine şi la lume pe linia trăirii vieţii şi a sensibilităţii. Această conştiinţă este o *gândire vie*, trăitoare, care reface în sine, în orice împrejurare semnificativă a vieţii, unitatea om–lume, într-o relaţie *nemijlocită* cu sine. Cunoaşterea şi cultura pe care o produce „conştiinţa trăitoare" nu e o „înstrăinare a spiritului", ca la Hegel, ci o realitate sufletească trăită ce se exprimă nemijlocit în practici de viaţă, în diverse simboluri şi în limbă. În acest caz, limba este chiar faptul de a fi al conştiinţei trăitoare, este expresia ei nemijlocită, modul ei de a fi *în act*, şi nu „realitatea înstrăinării" hegeliene. „Conştiinţa trăitoare" (cu expresiile ei cu tot) îşi este sieşi suficientă. Cu toate că dă seama de felul în care omul este în lume – supoziţia că există mai multe moduri de a fi om în lume este fundamentală aici –, ea nu e treaptă inferioară la ceva superior ei. În alte cuvinte, cunoaşterea pe care o produce această conştiinţă e valabilă *în genul său*, venită dintr-o lume suficientă sieşi, o lume închisă în propria sa raţionalitate. Ea e un univers spiritual închis, un fel de monadă leibniziană, care reflectă în sine şi într-un sens propriu întregul univers şi, de aceea, nu se dezvăluie în categoriile inventate de tipul istoric de raţionalitate.

Cum am putea denumi acest tip de cunoaştere? Este ea o cunoaştere *estetică*? Dacă prin „estetic" înţelegem un univers de sine stătător, sieşi suficient, generat de experienţe colective vii, trăite şi comunicate în comun prin împărtăşire şi expresivizate în limbă şi simboluri (artistice), atunci putem numi rezultatele „conştiinţei trăitoare" cu termenul de estetică. Dacă prin „estetică" înţelegem o teorie a gustului, o încercare de a lămuri problema iraţionalităţii frumosului şi, prin aceasta, năzuinţa de a determina o autonomie a sensibilului în raport cu inteligibilul, problema desluşirii unui *sensus communis* etc. [419], atunci, cu certitudine, nu e vorba despre estetică.

În rezumat, nu putem înţelege „conştiinţa trăitoare", în calitatea ei de unitate de sens, şi felul ei de a fi ca *gândire vie*, prezentă *in actu* în fiecare fapt de viaţă şi de reflecţie asupra ei şi a lumii, nu-i putem înţelege funcţia ei expresivă şi autoproiectivă cu resursele filosofice specifice *gândirii formulate*, gândire exprimată în concepte şi judecăţi, aplicabile apoi sieşi, printr-o teorie analitică şi sintetică a facultăţilor.

[419] A se vedea: Luc Ferry, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, Traducere din limba franceză şi note de Cristina şi Costin Popescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1997, cap. *Cele trei probleme fundamentale ale esteticii*, pp. 29–30.

În acest sens, sugerează Noica în *Pagini…*, ar trebui să interpretăm posibilitatea unei filosofii a existenței ca *expresie* a culturii tradiționale românești, deopotrivă, să *înțelegem* tipul de raționalitate fundat pe continuitatea om–lume, operații de cunoaștere ce nu pot fi întreprinse în absența cercului hermeneutic, ca metodă interioară de relevare a unei forme vii de conștiință omenească.

Putem descifra mai bine acest gând dacă urmărim procedurile de interpretare ale lui Noica de la maturitate. De pildă, în *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, categoria „existență" este văzută deopotrivă prin recurs la teoria kantiană expusă, se știe, în *Analitica trancendentală* și, deopotrivă – după ce produce o corectură la concepția lui Kant[420] – și prin recurs la universul de înțelesuri ale filosofiei existenței românești: „Se spune: existența nu poate fi o calitate, adică un fel de a fi, ea e faptul de a fi. Dar ce frumos răspunde limba românească la întâmpinarea aceasta, punând în joc termenul de „fire". Căci firea înseamnă atât faptul de a fi, cât și felul de a fi, laolaltă. Firea denumește toată lumea celor existente; dar în același timp fiecare lucru își are firea lui. Prima calitate a lucrului este de a se în-firipa; iar după ce s-a înfiripat, după ce a prins contur și a intrat în existență, pe fondul acesta al firii – calitate universală – se înscriu firile, calitățile proprii. Sunt firi și firi. Dar există o singură fire. Lumea, așadar, a prins fire, s-a înfiripat…"[421]

Dar, filosofia existenței românești, faptul de a fi ceva, este, tot în limbajul lui Noica, o închidere care se deschide, prin urmare, o trimitere către faptul de fi în genere: „Ce oare exprimă firea unui lucru: exprimă firea lucrurilor în general, sau firea lui proprie, însingurarea lui printre lucruri ca atare?"[422] Și una, și alta spune Noica: Existența „… nu doar spune ceva, ci prin ea *se* spune ceva… existența, respectiv existențele, cu firea lor, apar în sânul unei ființe sau ordini mai vaste… atunci prin

---

[420] În concepția lui Kant, categoriile sunt „concepte despre un obiect în genere, cu ajutorul căruia intuiția acestui obiect este considerată ca determinată cu privire la una din funcțiile logice ale judecății"; Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, p. 125. În tabela categoriilor, Kant plasează „existența" la capitolul categorii ale modalității, fapt pe care Noica vrea să-l corecteze, în ideea că „existența nu e o modalitate, o stare de drept, ci o stare de fapt și tulbură astfel, poate, buna desfășurare a lucrurilor"; Constantin Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 99.

[421] *Ibidem*, pp. 99–100.

[422] *Ibidem*, p. 100.

fiecare existenţă se exprimă mai mult decât afirmă ea. E ca şi cum orice lucru ar tinde să fie *mai mult decât este*"[423].

În rezumat, pentru Noica, cercetarea filosofică a existenţei româneşti, a modurilor ei tradiţionale de expresie şi autoproiecţie – credinţa, limba, simbolurile, producţiile folclorice etc. – constituie primul sens al expresiei „filosofie românească". Sarcina ei este „de a limpezi gândirea românească", o sarcină extrem de dificilă pentru că „materialul românesc nu este încă prelucrat pentru filosofie şi nici cercetătorul filosofic nu e pe măsura greutăţilor pe care le ridică acest material…"[424]

Ce a făcut Noica pe această linie? Care e lecţia filosofică pe care o putem extrage din abordarea lui Noica?

Noica a arătat, pe cazul culturii româneşti, că gândirea poate funcţiona nu numai în registrului conceptual-filosofic, ci şi într-un registru complementar, expresiv-filosofic, şi a *întemeiat* această distincţie, fenomenologic, pe descrierea conştiinţei într-o dublă întrebuinţare a ei: conştiinţa filosofică şi conştiinţa trăitoare, ca modalităţi de fi în lume a două tipuri de raţionalitate umană: raţionalitatea fundată pe ruptură şi raţionalitatea fundată pe continuitate. Pe această bază teoretică, Noica a creat premisele de analiză filosofică a unor conţinuturi nefilosofice, prin activarea resurselor hermeneutice de „gândire în cerc", şi a trasat un program de întrebuinţare „estetică" a gândirii.

Astfel, încă din perioada tinereţii, Noica se îndreaptă spre analizele expresivităţii gândirii, a configuraţiilor în care gândirea este legată de sensibilitate şi sentiment, de cuvânt şi rostire, de ceea ce e viu şi trăit *plenar* într-o conştiinţă determinată (conştiinţa românească).

Ingeniozitatea filosofică a lui Noica este cu adevărat remarcabilă. Concluzia sa de la finalul studiului *Cum gândeşte poporul român* – „Pe linia sensibilităţii noastre filosofice obişnuite, ajungem la o înfundătură filosofică: înţelepciunea"[425], aparent negativă, este recuperată filosofic într-o „estetică a gândirii", adică într-o analiză a *contextelor*

---

[423] *Ibidem*, p. 101.
[424] Constantin Noica, *Pagini…*, p. 47.
[425] *Ibidem*, p. 97.

de apariție a gândirii. Analiza materialului românesc produs de conştiinţa trăitoare, ce nu se exprimă în concepte filosofice, posedă nebănuite şi necercetate valenţe de expresivitate a gândirii ce pot fi aduse la lumină. Lucrările mai vechi şi mai noi de filosofie românească, scrise în prelungirea ţărănescului, a raţionalităţii fundate pe continuitatea om–lume, devoalează o experienţă a *gândirii expresive*, demnă de a fi cercetată pentru că, în modul ei propriu, produce armonizări între om şi lume. O armonie mediată de sentimente, de trăiri şi rostiri. În încercarea sa de armonizare cu lumea, sufletul românesc nu s-a exprimat, în sensul occidental al termenilor, nici etic, nici filosofic şi nici spiritual. Exprimările sale sunt „estetice". Pe linie tradiţională, sugerează Noica, sufletul românesc a produs înţelepciune, adică o armonie om–lume trăită sufleteşte, estetic. Istoria filosofiei româneşti este, din această perspectivă, o istorie a cristalizării frumosului (spectacolul unei gândiri expresive, „frumoase"), o trecere de la o expresie a gândirii la altă expresie a ei. Fără evoluţie şi fără progres. Variaţiuni pe aceeaşi temă a eternităţii. Cheia cunoaşterii acestei lumi este condiţionată de cunoaşterea limbii române pentru că, în fond, toată înţelepciunea şi frumuseţea este a limbii care *ne* vorbeşte *pe* noi. Limba exprimă profunzimile sufletului românesc şi, de cele mai multe ori, partea netraductibilă a unei culturi.

Ce fel de filosofie este această filosofie care nu e filosofie? Paradoxal, pentru cele afirmate până acum, putem spune tranşant că avem de-a face cu un proiect de *filosofie hermeneutică* centrată pe descrierea trăirilor fiinţei umane ca fiinţă vie, în conştiinţa căreia Unul atitudinal este dat în multiplicitatea trăirilor exprimate în comportamente artistice şi lingvistice. Este, fireşte, un sens slab al filosofiei – o filosofie a conştiinţei trăitoare care stabileşte cu „a fi", cu „existenţa", un raport de viaţă – prin raportare la modelul tare al filosofiei spiritului, produs de conştiinţa cunoscătoare răzvrătită, care-şi subordonează şi datele conştiinţei trăitoare, cum am remarcat în *De Caelo*... Această „filosofie slabă" este o „hermeneutică a sentimentului", dacă prin sentiment înţelegem sensurile germane ale lui *Erlebnis* ca trăire a vieţii lui „eu gândesc", atât de viu în conştiinţa lui Noica. Aceasta va fi direcţia pe care o va dezvolta Noica la maturitate în ciclul rostirii şi în „sentimentele" româneşti ale fiinţei, direcţie consolidată după reîntâlnirea cu filosofia identitară a lui Vulcănescu.

În consecință, pe linia primului tip de raționalitate om–lume se poate obține o filosofie a existenței conștiinței trăitoare, o filosofie a mentalității[426] ce poate fi întemeiată prin cercul hermeneutic al autoînțelegerii identitare.

***

Conceptul „filosofie românească" primește alte înțelesuri și funcții dacă privim spiritualitatea românească din perspectiva tipului de raționalitate fundat pe ruptură și, desigur, din unghiul de vedere al unității dialectice între ambele tipuri de raționalitate. Putem deosebi, în ordinea gramaticii conceptului „filosofie românească", cel puțin trei contexte de folosire. Ele sunt de alt ordin, diferit de contextul „înțelepciunii" despre care am vorbit, în contextul în care Noica cercetează *șansele viitoare* ale unei filosofii românești, având în minte modelul tare de filosofie occidentală. Ființa noastră spirituală poate produce o filosofie mare în sens canonic? Deși nu este formulată în acești termeni, aceasta e una dintre întrebările majore pe care le pune Noica în *Pagini despre sufletul românesc*.

În primul rând, Noica constată că odată cu trezirea la istorie a sufletului românesc, „filosofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească..."[427], pentru că prin ea spiritul românesc detectează rupturile provocate în sine, chiar de sine însuși, odată ce și-a descoperit vocația istoriei. Rezultatul acestei rupturi implică, pe de o parte, o reevaluare a trecutului din perspectiva prezentului, adică o încercare de detectare a existenței unor rupturi,

---

[426] A se vedea: Eugen Cizek, *Istoria Romei*, București, Editura Paideia, 2002, cap. *Roma eternă*: „O mentalitate, ca dat colectiv, implică o tramă, o țesătură de referințe implicite, chiar un fel de nebuloasă, mai degrabă decât un sistem... Mentalitățile presupun deci un domeniu mai vast și mai puțin structurat decât ideile, doctrinele și istoria lor. În ultimă instanță, mentalitatea operează cu un succedaneu popular a ceea ce germanii definesc ca *Weltanschauung*. Mentalitatea se modifică foarte lent. Notabil de stabilit se reliefează ceea ce adesea se definește ca *utilaj mental* sau ca mănunchi de *obiecte nodale* mentale, în care se încorporează esența modalităților de gândire și a cadrelor logice, a elementelor cheie de viziune asupra lumii, ilustrate de către vocabularul și sintaxa limbii, de percepția spațiului și timpului, a naturii, societății, divinității, nevoii oamenilor, de miturile și clișeele de gândire, de imaginarea vieții, a morții și a dragostei... Mentalitățile se exprimă în conglomerate de valori, îndeosebi în valori-cheie... ca metavalori", p. 15.

[427] Constantin Noica, *Pagini*..., p. 95.

chiar în condiţiile de dominaţie a „eternităţii”, a raţionalităţii prin continuitate.[428] Pe de altă parte, Noica invocă două filosofii româneşti fundate pe tipul de raţionalitate occidentală, pe ruptură, ca modele pentru ceea ce ar trebuie să însemne filosofia românească în viitor. Este vorba despre gândirea lui Nae Ionescu, ce face din contradicţiile interne ale teologicului motiv de creaţie filosofică în sens occidental: „Chiar dacă filosofia lui Nae Ionescu e de inspiraţie ortodoxă, ea e *filosofie* în sensul european. Nae Ionescu oricât de realist ar părea, regăseşte, fără s-o spună, spiritul. Regăseşte tensiunea dintre om şi lume; regăseşte *ruptura* acea fecundă, care singură a dat până acum o filosofie mare în Apus.”[429] Apoi Noica îl invocă pe Blaga, de această dată ca reprezentantul filosofic al tipului de raţionalitate prin ruptură, ce valorifică conceptual conflictul păgânism vs. creştinism: „Blaga e personalitatea noastră filosofică cea mai bogată, în sensul că angajează amândouă modurile filosofării româneşti posibile. Şi, dacă ne pare fecund, e numai prin cel de-al doilea mod…”[430]

Consideraţiile lui Noica în legătură cu filosofia lui Blaga şi a lui Nae Ionescu sunt relativ sumare. Ele au scopul de a consemna *direcţia* către care trebuie să se îndrepte cercetarea reflexivă românească. Ea este, desigur, una singură: marile izbânzi filosofice ale modelului occidental de gândire.

Există şi alte două sensuri ale conceptului „filosofie românească”, conexate între ele, pe care le putem detecta în *Pagini*…. Ambele se referă

[428] Celelalte patru articole din *Pagini...* valorifică ideea de ruptură în interiorul supremaţiei modelului tradiţional de raţionalitate. Astfel, în *Suflet agrar sau suflet pastoral?*, Noica susţine că „intrarea noastră ca popor în istorie, europenizarea noastră ca popor viu şi creator de valori politice sau culturale proprii” este compatibilă cu tradiţia pastorală a românilor, care pot fi văzuţi ca „marinari ai uscatului”; în articolul *Bisericuţele noastre*, Noica critică perspectiva sămănătorist-idilică, susţinând că ele sunt creaţii conştiente, artă în sens propriu, chiar mai mult, voinţă de a face istorie, pentru că bisericile româneşti aveau şi funcţii strategice, nu numai spirituale. În articolul *Sufletul românesc şi muzica*, Noica surprinde interesul major al românilor pentru muzica occidentală, ceea ce e un semn că *deja* trăiesc pe viu spiritul occidental de ruptură. În sfârşit, în *Ardealul în spiritualitatea românească*, Noica accentuează ideea rupturii invocând fenomenul greco-catolicismului: „Funcţia spirituală a Ardealului e *de a nu se împăca*, de a nu consimţi, de a nu se aşterne somnului aceluia care acoperă atât de multe etape din istoria noastră”.

[429] Constantin Noica, *Pagini*..., p. 96.

[430] *Ibidem*, p. 97.

la *potențialul* filosofic românesc şi, deopotrivă, la *idealul* de cunoaştere filosofică promovat de Noica în scrierile sale. Noica a fost, printre atâtea altele, o fire optimistă şi tenace. Când vorbea despre filosofia românească, privirile sale erau îndreptate către viitor, convins fiind că, în *posibilitate*, spiritualitatea românească poate sta alături de marile culturi europene. Noica era în căutarea acelor *semne* care indică potențialul nostru filosofic şi itinerarul ce urmează să fie parcurs pentru producerea de performanțe de valoare europeană. Noica însuşi, oricât de greu de înțeles pare astăzi, voia să se afirme *ca român* în filosofie. Idealul filosofic al lui Noica, fundat pe voința de a face, pe spirit constructiv şi creație, pe ceea ce grecii numeau *thymos* (îndrăzneală, curaj), Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, „voința de recunoaştere", şi, mai de curând, Francis Fukuyama, „respect de sine"[431], era intim corelat cu *faptul de a fi român*. Acest ideal filosofic, formulat *din interiorul culturii române moderne*[432], este genul proxim al înțelegerii celorlalte două sensuri, *implicite*, ale conceptului „filosofie românească".

Astfel, într-o primă ipostază, „filosofie românească" este un „concept semnal", ce atrage atenția asupra felului în care ar trebui să *regândim* filosofia în genere. Noica ne sugerează, plecând de la acest concept, *să privim* în alt mod filosofia şi sarcinile ei, în mod special, să readucem în actualitate *sensul existențial originar* al iubirii de înțelepciune.

Cu alte cuvinte, prin „filosofie românească", Noica deconstruieşte conceptul oficial al filosofiei impersonale universitare, cultivat de maiorescieni, pentru a-l reorienta de la comentariul abstract şi steril asupra unor lucrări produse de *alții*, la investigații efective pe materialul românesc. În acest înțeles, „filosofia românească" are un *înțeles*

---

[431] „Ființele omeneşti caută recunoaşterea propriilor lor valori, sau a celei a oamenilor, lucrurilor sau principiilor pe care ei le investesc cu valoare. Tendința de a-şi acorda o anumită valoare şi de a cere recunoaşterea acelei valori se regăseşte în ziua de azi în ceea ce am putea numi, în limbaj obişnuit, *respect de sine*"; Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Traducere de Mihaela Eftimiu, Bucureşti, Editura Paideia, 1992, p. 10. Lucrarea îşi propune să completeze istoriile economice şi sociologice ale lumii contemporane, cu o perspectivă psihologică fundată în prețuirea propriilor valorii şi a ideii că, prin sine, omul este o valoare. Istoria contemporană, susține Fukuyama, nu se explică doar prin mecanismele „oarbe" ale bursei ori plecând doar de la categoria economică de interes, ci şi de la valorile demnității umane şi ale recunoaşterii de sine: simțământul oamenilor de pretutindeni pentru dreptate şi libertate, curajul, generozitatea, spirit civic, bravura, opoziția față de rău, dorința de a trăi în respect şi prețuire etc.

[432] Noica foloseşte termenul *vrednicie şi învrednicire românească* în contextul contribuției spirituale a Ardealului. A se vedea: *Pagini*..., p. 109.

metodologic, întrucât se referă la elaborarea unor instrumente de analiză specifice materialului românesc. „Filosofia românească", în acest sens metodologic, vizează producerea de instrumente conceptuale de studiu al materialului nefilosofic românesc. Noica remarcă continuu, cum am arătat, dificultățile acestui demers de început care trebuie să pornească cu *dezvățul* (categoriile filosofice occidentale nu pot fi aplicate pe materialul românesc) și apoi cu o *creație* de instrumente conceptuale de analiză: prelucrarea materialului românesc brut, crearea de metode adecvate (gândirea în cerc), dar și de erudiție și cunoaștere a marilor momente care au produs „filosofia mare" în gândirea europeană. Dacă sintetizăm toate aceste date, constatăm că Noica, prin acest concept de „filosofie românească", dorea să forjeze o nouă *conștiință filosofică*, clădită pe alte date decât cele de natură europocentrică. Activitatea aceasta de pionierat filosofic va fi întregită în filosofia sa de maturitate. Elaborarea unei noi logici, în lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes*, probabil aici își află izvorul, în configurația acestui ideal de factură metodologică.

Cel din urmă înțeles al conceptului „filosofie românească" este doar prefigurat de Noica în expresia, nelămurită conceptual, ci doar exemplificată, de „filosofie mare". Noica invocă permanent filosofia greacă a ființei și filosofia germană a spiritului, modele incontestabile de excelență filosofică. Toate celelalte popoare, nici chiar francez sau englez, nu se ridică la înălțimea așteptărilor filosofice ale lui Noica. Plecând de la aceste premise, ideea de „filosofie românească" e pentru Noica o *aspirație* către filosofia cu majusculă, către modelul grecesc și/sau german. Dacă sensul metodologic al „filosofiei românești" are în vedere voința individuală de a crea filosofie – de pe poziția condiției ontologice de român –, acest din urmă sens se referă la *resursele impersonale* ale spiritualității românești. Aici nu mai sunt interogați indivizii, purtătorii creației istorice românești, dorința și putința lor de a se afirma, ca români, în filosofie, ci *posibilitatea* întregii culturi românești de a produce filosofie mare.

Este spiritualitatea românească capabilă de o „filosofie mare"? Putem bănui că Noica își adresa sieși această întrebare, gândindu-se la sine și la visurile sale filosofice de a cânta în taraf cu cei mari: „Sunt un biet scripcar filosofic care n-are decât un merit: acela de a nu se sfii de a intra în taraful celor mari, prefăcându-se că și el cântă în orchestră."[433]

---

[433] Sanda Stolojan, *Sub semnul depărtării. Corespondența Constantin Noica – Sanda Stolojan*, Prefață de Matei Cazacu, București, Editura Humanitas, 2006, p. 137.

EDITAT CU SPRIJINUL AUTORITĂȚII NAȚIONALE
PENTRU CERCETARE ŞTIINȚIFICĂ